« آتش را آفرید چون اخگری »

بُندهشن

* سیاه مشقهای روزانه *

« بخش دوم »

همچنین پژوهشی در باره شاهنامه

چگونه سرسختی پهلوانان تبدیل به « کین توزی مظلومان » شد ؟

منوچهر جمالی

ISBN 1899167 25 0

اگست ۱۹۹۵

انتشارات کورمالی - لندن

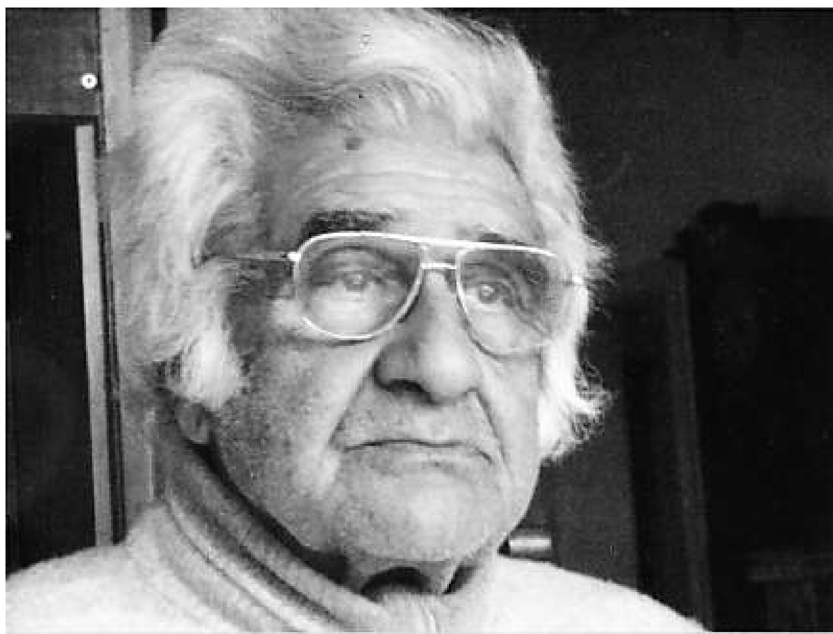
Siah Mashgh ha-ye Rouzaneh-e Yek Filsouf

Bakhsh-e Douyom

Manuchehr Jamali

ISBN 1899167 25 0
1995

Kurmali Press
London



استاد منوچهر جمالی،
فیلسوف بزرگ ایران و
کاشف فرهنگ زنخدایی ایران
برای خواندن نوشته های استاد و شنیدن سخنرانی های ایشان
به سایتهای اینترنتی زیر مراجعه کنید:

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com

تقدیم به
بئـاته بورگ وینکل

که مرا به جستجویِ تصویر انسان
در شـاهنـامه فـردوسَی ، انگیخت

دیالوگ ، نفی نابرابری و امتیاز و قدرت در گفتگوست

[۱]

چودیدار یابی بشاخ سخن بدانی که دانش نیاید به بن

سخن ، پیدائیست که ما را به ژرفِ تاریك میکشاند . هر سخنی ، شاخیست که بنی دارد . « آنچه در سخن، پیداست » ، نباید مارا از « آنچه در سخن ناپیداست » ، و لی سخن ازآن نیرو میگیرد ، باز دارد .از شاخه سخن ، میتوان ، ژرف بودن بی نهایت آنرا دریافت . دریافتن سخن ، دریافتن شاخه از بن است ، دریافتن پیدا از ناپیدایش هست . تا ما ریشه سخن را در تاریکیها نیابیم ، آن سخن را نمی فهمیم . این سخن فردوسی ، به همان تجربه نخستین ایرانی از سخن (آواز و واژه) ، بازمیگردد . سخن ، که پیوند با همان واژه دارد ، چیزیست روئیده ، وشاخه ایست از درختی . ما در آغاز ، با « برگ و شاخهِ » سخن ، کار داریم ،و وقتی به آن « دیدار بیابیم » ، می بینیم که معنای آن ، بنی دارد که نمیتوان به آن رسید. ما هنگامی سخنی را میفهمیم ، که از شاخه پیدای آن ، به ریشه ناپیدا و تاریك آن برسیم . ما باید در تاریکیها ، سراغ ریشه سخن را بگیریم . آزمون نخستین ما از سخن ، دیدنِ همان « شاخ و برگ » است ، و با ژرفنگری ، از تنه به ریشه سخن راه میبریم ، و به بن آن هیچگاه نمیرسیم . بن ، نا رسیدنیست .

[۲]

به هستیش باشد که خستو شوی زگفتارِ بیکار ، یك سو شوی

به خدا باید اعتراف کرد ، ولی ازآن پس باید در باره او خاموش ماند ، و نکوشید که باخرد، در باره او اندیشید ، چون خرد ، چیزی را برمیگزینند که می بیند . در واقع ، خرد ، بخودی خود ، بسراغ خدا و مسئله خدا نمیرود .خرد ، از برخورد با مسئله خدا ، و وجود خدا ، و « آنچه مربوط به

خداست » ، میپرهیزد . به عبارتِ فلسفی ، ماوراء الطبیعه ، کارِ خرد نیست . ولی آنچه در این بیت ، نظر را به خود میکشاند ، معنای « کار » است . « گفتارِ بیکار » ، در نخستین دید ، « گفتار بی معنا وبیهوده » است . واین تساوی (کار = معنا) ، نشان میدهد، که کار، در تجربه ایرانی ، بسیارارجمند بوده است . کار ، در موءثر بودن ، « معنا می بخشیده است » . آنچه اثر میگذارد (کار) ، معنا دارد ، ودر اثر گذاردن به دیگری ، به دیگری ، معنا میدهد . در علت شدن ، نیروئی و قدرتی خارج نمیشده است ، تا بر دیگری ، قدرت بورزد ، بلکه معنائی ، به دیگری میتراویده است . در واقع ، « علیت » که با مفهومِ « کار = علت » طرح میشود ، برای ایرانی ، « روند قدرت ورزی یك چیز ، به چیز دیگر » نبوده است ، بلکه روند تراوشِ معنا ، و یا معنابخشی بوده است . یك چیزی ، در نزدیکی به چیز دیگر، تراوش معنا میکرده است ، واین اندیشه ، چبودِ « فرّ » را مشخص میسازد .و نباید فراموش کرد که دراصل ، فرّ به خدای مادری (آناهیتا و سیمرغ در دریای فراخکرت) بازمیگشته است . فری که جمشید دارد ، به دریا ، نزد آپام نبات (نوه آب) بازمیگردد ، یعنی اصلش ، آبی هست ، یا به عبارت دیگر ، مادریست ، طبعا باید « تراویدنی » باشد . ما « تابیدن فرّ » را همیشه از تجره امان از « روشنائی » در می یابیم . د رحالیکه ، فرّ ، در بنیاد ، روند تراوش بوده است .و « گفتار بیکار » ، در واقع مارا متوجه به آزمونی ژرف از « گفته » میکند . گفته ، معنا و اثر از خود ، میتراود . انسان باید سخنی بگوید که معنا به دیگری بتراود . وقتی کار ، معنا میتراود ، پس ، کار کردن باید بخودی خود ، معنا بیآفریند (تولید معنا کند) . کارکردن ، تولید معنا میکند . برای ما که با مفهومِ « کار ، تولید کالا میکند » آشنائیم ، این ادعا ، بسیار شگفت انگیز می نماید که برای ایرانی « کار ، تولید معنا میکرده است ».

[۳]

زراه خرد بنگری اندکی   که معنی مردم چه باشد همی

خرد ، کارش شناختن خدا نیست ، بلکه جستجوی « معنای انسان » است . خرد میخواهد بداند ، زندگی انسانی ، چه معنائی دارد . زندگی ، در خود ش معنا دارد ، وخرد ، فقط آنرا می جوید . در واقع ، روی کردن به معنویت زندگی انسان ، نقش بنیادی خرد میباشد . خرد در انسان ، در هر کاری ، نظر به معنای آن برای زندگی میکند . خرد در هرکاری ، سراغ معنای انسان را میگیرد .

[٤]

« خرد » از دید گاه پهلوان ، که در آغاز شاهنامه عبارت به خود میگیرد ، خردیست که « به خدا ، خستو میشود » ، و اورا نفی و طرد نمیکند ، بلکه « اندیشیدن در او و کارهای او را » ، بیرون از مرزهای خود میداند ، و پیامد این سخن ، آنست که از این پس ، خودِ خرد پهلوانست که باید به کارهای گیتی و جامعه اش و خودش بپردازد . این اندیشه ، از اندیشه های دیگر آلوده میشود ، ولی همیشه علیرغم این آغشتگیها و کژ سازیها ، به چشم میخورد . خردی که خدا را نمیتواند بشناسد ، چون نمیتواند در او و در گفتار های او بیندیشد ، و فقط میتواند « در آنچه می بیند ، بیندیشد » ، چگونه میتواند « پیروی از فرمانهای نا دیدنی او بکند ؟ » . خرد پهلوان ، از اینکه نمیتواند خدا را بشناسد ، این را دلیل ناتوانی خود نمیداند ، یا دلیل « نابسائی خود وخرد خود نمیداند » . به همین علت است که کارِ گشودن سراسر بندهای جهان را به خردِ خود میسپارد ، و نیازی به یاری خدا ندارد .

چو زین بگذری مردم آمد پدید   شد این بندها را سراسر کلید

[٥]

راستی ، نگریستن به « پیدایش گوهر هر چیزیست » . توانائی هر چیزی ، در پدیدار ساختن گوهرش ، نمودار میشود . اینست که در راستی ، « به آنچه از

گوهر هر چیزی و کسی ، نا آگاهانه و آزادانه » نمودار میشود ، مینگرد ، نه به « آنچه او حقیقت میداند ، یا آنچه را که او به حقیقت میگیرد » . جوانمرد ، این « پیدایش گوهری هر کسی » را ، اصل میداند ، نه عقیده کسی را ، نه « فکری را که دیگری در باره آن کس یا چیز میگوید » . جوانمرد ، باید ، خود با چشم خود ، به گسترش هرچیزی بنگرد .

[٦]

جوانمرد به هر چیزی و هر کسی ، از این دید نمی نگرد ، که چه سودی برای او دارد .چون هرکسی و چیزی برای او ، ارزش مطلق دارد ، یا به عبارت اسطوره ای ایران ، « تخمه و گوهر » است . این « پیدایش گوهری هر چیزی و هر کسی را دیدن و شناختن » ، گونه ای « راستی » است . راستی ، نه تنها « پیدایش گوهر خود » است ، بلکه تماشاگر و بیننده « پیدایش دیگران » بودن نیز راستی هست . عقیده و حقیقت و اخلاقِ هرکسی ، اورا میپوشاند . از این دیدگاه ، عقیده و حقیقت و شیوه تفکر اخلاقیِ هیچکس ، اورا از آمد و شد با او باز نمیدارد ، بلکه ارزش مطلق هرکسی ، در عقیده اش نیست که بر زبان دارد ، بلکه در گوهرش هست که باید پدیدار شود ، و چندان عینیتی با عقیده اش ندارد . این عینیت دادن هرکسی با عقیده اش ، مارا از روی کردن به « پیدایش گوهری هرکسی » باز میدارد .

[۷]

با گاتا ، سرودهای زرتشت ، که از ژرفترین سرودهای جهانست ، ایرانی خو گرفت که فقط در شعر ، بیندیشد ، و هنوز ، دامنه ای فراسوی شعر را برای اندیشیدن ، به جد نمیگیرد . هر دامنه ای که میخواهد اندیشه ایرانی را به خود جلب کند ، باید بشیوه ای ، شعر گونه باشد . شاید این یکی از بزرگترین علل ، واپس ماندگی ما در فلسفه و سیاست (کشور پروری) و حقوق است . باآمدنِ گاتا ، دین و معرفت ، با شعر ، عینیت یافت . وسپس

در اسلام آوردنِ هم ، ایرانی این خوی دیرینه خود را نگاه داشت و ، آنچه با شعر ، عینیت می یافت ، جد میگرفت ، و در آن میاندیشید . با داشتن این پیشینه بود که عرفان و اخلاق ، خودرا شعر ساختند . و چون دینِ اسلام ، خود را در زبان فارسی ، با شعر ، عینیت نداد ، در قلب ایرانی ، راه نیافت . ایرانی ، همیشه اسلام را از دیدگاه عرفانِ منظوم و اخلاقِ منظوم (که محتویات اشعار سعدی و حافظ و سایر شعرا بود ند) دیده است ، و از این رو هست که « فقه و شریعتِ منثور » را همیشه «دین درجه دو » انگاشته است . و شکست دین زرتشتی و حکومت ساسانی هر دو از عرب ، برای آن بود که شعرهای زرتشت ، دیگر مفهوم نبودند ، و کسی را نمیانگیختند . ازاین رو نیز کسی دردین ، نمیاندیشید ، و ژرفای مسائل دینی ، بی نهایت کاسته شده بود .این « دین بی شعر » بود که بشکست ایران انجامید . و امروزه آنچه در ایران ، نثر خوانده میشود ، گونه ای از شعر است ، و هنوز نثر واقعی ، جا برای خود باز نکرده است . امروزه در نثر هم ، شعر میگویند . شعر ، دامنهِ نثر را هم فتح و ضمیمه خود کرده است و به پهنای کشور خود ، افزوده است . ما دیگر نثر نداریم ، نثر ما هم ، خود را به شعر ، باخته است .

[۸]

جوانمردی ، شیوه اخلاقیست که نیکی را در تمامیت انسان ، میفهمد . این « تمامیت انسان » است که در یك عمل ، بیان میشود . سپس این « شیوه و حالت و منش » ، به تك تك اعمال ، گسترش داده میشود . یك عمل جوانمردانه ، از « یك جوانمرد » سر میزند . یك عمل جوانمردانه ، به تنهائی کسی را جوانمرد نمیکند . جوانمرد ، انسان نیرومند است (مرد جوان = نیرومند) . و هنرهای نیرومند ، ازاین « نیرومندی » که با « کل انسان » کار دارد ، میجوشد .

[۹]

جوانمرد ، عملی اخلاقی میکند که در کل وجود او ، ایجاد لذت میکند . او آن نیکی را میکند، که در کل وجودش ، ازآن کام میبرد . کار نیك ، که در هر اخلاقی و دینی، با اکراه کار دارد (و در واقعیت ، برضد احساس لذتست) ، برای او عینیت با لذت دارد . واین تضاد جوانمردی با دین است . اجرای کار نیك ، که در دین ، همان « اجرای فرمان خداست » ، با اکراه کار دارد . ازاین رو از موء من نیز « قربانی » خواسته میشود ، تا « از خواست خود » ، علیرغم اکراهش ، بگذرد . در جوانمردی ، درك سعادت خود ، با « عمل اجتماعی ، یا عمل برای دیگری » گره خورده است . با یك عمل اجتماعی ، یا عملی که برای انسانی دیگر میکند ، بلافاصله و مستقیم ، احساس میکند که سعادت خودش در او میجوشد .

[۱۰]

من میاندیشم که « دست افشانی » که همان رقص باشد ، با منش جوانمردی ، متلازم بوده است . چون « دست افشاندن » ، بیان « چیزهائیست که در مالکیت و قدرت انسان » میباشد ، ولی انسان از روی سرشاری و لذت ، آنها را می بخشد . جوانمرد ، در افشاندن از دستش (آنچه در قدرتَ و اختیارش هست) ، احساس مستی و سعادت میکرده است .

[۱۱]

جوانمرد ، در عملی که برای دیگری ، یا برای اجتماع میکند ، درمی یابد که خودش ، پیدایش می یابد . « پیدایش گوهر خود از عمل » ، « معنا یافتن » اوست ، نه « کامیابی از سود » . جوانمرد ، از عمل نیکش ، احساس « کسب سود برای شهرت خود ، یا قدرت خود ... » نمیکند ، بلکه « پیدایش گوهر خودرا درمی یابد » و این پیدایش است که برابر با خوشی اوست .

[۱۲]

روندِ پیدایش گوهر انسان ، و گوهرِ هر چیزی در گیتی ، راستی است . در واقع ، با پیدایش همه چیز ، جهان ، راست میگردد . یا به عبارت دیگر ، از راستی ، جهان ، راست میگردد . در جهان ، تا زمانی دروغ و ویرانی (هرج و مرج) هست ، که انسانها و چیزها ، به پیدایش نهائی خود نرسیده اند . در واقع ، در جوانمردی ، واژه « راستی » ، جای « سراسرِ جهان بینی پیدایشی » را میگیرد . در زیرِ واژه « راستی » ، جهان بینی پیدایشی ، و شیوه تفکر پیدایشی ، پنهان گردیده است . اسطوره های پیدایشی ، در زمان اسلام دیگر امکان زیستن نداشتند ، ولی شیره و افشره اخلاقی و اجتماعی آن بر مفهوم « راستی » ، در « شیوه جوانمردی » ، راه برای دوام پیدا میکند .

[۱۳]

جوانمردی ، با « جوانی » ، یا به سخنی دیگر ، با « سرشاری نیرومندی در انسان » کار دارد . طبعا « آنچه را که از هستی او فرامیریزد » ، به عنوان « نیرومندی » در می یابد ، و سائقه قدرت و سائقه مالکیت خود را ، به عنوان سستی ، احساس میکند ، چون هر دو سائقه ، دو شیوه گرفتن و ستاندن هستند . جوانمرد در واقع ، سائقه قدرت و مالکیت را به عنوان « تلاش برای زدودن کمبودهای انسان » درمی یابد . شادی و « احساسِ سعادت » از قدرت و مالکیت ، سعادتجوئی از کمبودیهاو سستی هاست . و آنکه از « سرشاری نیروهای جوشنده از خود » کام میبرد و خرسند میشود ، درست در قدرتخواهی و سود (ملك) خواهی ، احساس درد و رنج میکند . احساس سرشاری نیرومندیش ، با احساس سعادت و خوشی ، همراهست ، و احساس قدرتخواهی و مالکیت خواهیش ، با احساس درد و ناخوشی ، متلازمست . جوانمرد ، در طلبِ قدرت و مالکیت ، احساس گناه نمیکند ، بلکه از سعادت و خوشی ، بریده میشود . گناه کردن ، بستگی به معیاری دارد که خدا یا قدرتی از خارج به او داده باشد . وقتی سرکشی از اجرای آن فرمان و قاعده

بکند ، آنگاه در برابر آن مرجع قدرت ، گناه کرده است . در جوانمرد ، قدرتخواهی و مالکیت خواهی ، بلافاصله ایجاد « بی سعادتی و ناخوشی و تلخکامی و درد » میکند ، چون احساس نیرومندی و سرشاری خود را از دست میدهد . ودرست در گناه کردن ، این احساس لذت و شادی از قدرتخواهی و ملك خواهی ، در کار هست ، و با اکراه و فشار برای جلب رضایت مرجع قدرت ، میکوشد ، برآنها چیره شود . با « کام بردن از سستی و کمبودی خود ، در ارضاء آنها » ، دیگر ، جوانمرد نیست .

[١٤]

« آنچه راما واقعیت میخوانیم » ، « چیزیست که در تاریخ ، شده است » و « میتوانست چیزی دیگر، شده باشد » . هرچیزی ، آنگونه پیدایش نمی یابد ، که در آزادی ، میتوانست پیدایش یابد » . قدرتها ، فقط پیدایش آنچه را میخواهند، روا میدارند ، ولی گوهر چیزها نیز ، علیرغم این باز داشتنها ، تا اندازه ای ، پیدایش می یابند . از این رو میان « آنچه حق به پدیدار شدن داشته است » و « آنچه ، بی حق و نا آگاهانه ، پیدایش می یابد » ، همیشه تنش و تعارض هست . واقعیت ، همیشه مسخ شده است .

[١٥]

در جوانمردی و پهلوانی ، فداکاری نیست . مفهوم فداکاری ، با ازخودگذشتگی » ، کار دارد . انسان ، از خواست خود ، که ضد نیکو کاریست که میکند ، میگذرد . « خواست خود » را ، با آنچه در رسیدن به هدفش ، لذت میآورد ، قربانی میکند . او در کردن کار نیک برای دیگران ، از خود و خواست خود نمیگذرد ، بلکه درست وارونه اش ، احساس پیدایشِ نیرومندی و سرشاریِ خود را میکند . خود ، در افشاندن خود ، در لبریز شدن ازخود ، در پدیدار ساختن خود ، به خود میآید ، وتوانا میشود .

چو دانا ، توانا بد و دادگر   ازیرا نکرد ایچ پنهان ، هنر (فردوسی)

پنهان نکردنِ هنرها ، یا به عبارت بهتر ، آشکار کردن هنرها ، توانائی و داد است . داد کردن به خود ، پیدایش گوهر خود است . پنهان کردن هنرهای خود ، ستمگری و ناتوانیست . نیکی کردن به دیگران ، داد کردن به گوهر خود است ، یا دریافتن توانائی و نیرومندی خود است . دریافتِ جوشش هستی خود است .

اینست که می بینیم سیامك یا ایرج یا جمشید یا رستم یا سیاوش ، کارهای خود را به عنوان « فداکاری و ازخودگذشتگی » درنمی یابند . خودرا فدای کسی یا خدائی ، یا فدای اجرای فرمان خدائی نمیکنند ، بلکه از کردن آن کار ، خود میشوند ، به خود میآیند ، و شکفتگی خود را درمی یابند .با نیکی کردن ، از خود ، خوشحال میشوند . خود ، به خوشی میرسد . نیکی کردن ، دردِ از خود گذشتگی ندارد ، بلکه « خوشی و خرسندیِ به خود رسیدن » دارد . کارهائی که با « ازخودگذشتگی » وا بسته اند ، از یکسو با « احساس فداکاری » همراهند ، از یکسو با « احساس پشیمانی » . هم نیکی میکند ، و هم بلافاصله پشیمان میشود . آن خواستی که در نیکوکاری برآن چیره شده است ، از سر ، زنده میشود و باز میگردد ، و طبعا از شدن آن کار ، پشیمانست . جم ، هیچگاه از کارش پشیمان نیست . ایرج ، هیچگاه از کارش پشیمان نیست . کیخسرو از گذشتن از قدرت ، پشیمان نمیشود .

[١٦]

تفاوت « پهلوان » و « جوانمرد » آنست که جوانمرد ، برعکس پهلوان ، « نامخواه » نیست . نام که در آغاز ، بیان فرّ ی بود که از گوهر فرد ، میتراوید و در جامعه شناخته میشد ، به « آوازه خواهی و شهرت خواهی » میکشد ، که در واقع ، نا متناسب با اعمال او هستند . او میخواهد برای خود ، فرّ ، بسازد . پهلوانی ، در بازیگری و هرچیگری ، انحطاط می یابد . جوانمرد ، نمیخواهد پهلوان و قهرمان شمرده شود ، و نمیخواهد کارهای قهرمانی بکند .

در اعمال جوانمردی ، با پیدایش خود ، سعادت خود را دارد و نیاز به نام و آفرین ندارد . او به اعمال و گفتار خود ، رنگهای زننده و چشمگیر و عربده گر نمیزند ، تا در جلب انظار دیگران ، خرسندیش را بیابد .

[۱۷]

فرهنگ سیاسی ایرانی، همیشه بر سه ارزش اخلاقی استوار بوده است: ۱ ـ مهر ۲ ـ راستی ۳ ـ داد . مهر ، همان همبستگی اجتماعیست . راستی ، همان شکوفائی گوهر فردیست ، که فقط در آزادی ، ممکنست . ازاین رو ، آزادی و راستی ، همیشه متلازم همند . در اثر همین پیوند راستی با آزادیست که جوانمردان ما ، که بنیاد اخلاقشان ، راستی بود ، آزاده و اهل مدارائی با همه عقاید بودند . آزادگیشان ، پیامد مفهوم راستیشان بود .و در فضای استبداد و زور ورزی ، نمیتوان راست بود ، و گوهر هیچکس ، شکوفا نمیشود ، و اینکه با راستی ، جهان ، راست میشود ، بیان همین اندیشه است که فقط در آزادی ، جهان ، نظم پیدامیکند . و درپایان ، داد است که بنیاد آبادی گیتی و آرامش اجتماعیست . اگر به دقت به این ارزشها نگریسته شود ، درست ارزشهای اخلاقی سوسیالیسم است ، که در تاریخ ما در اثر نبود « دستگاهِ آزادی » ، همیشه ناکام مانده است .

[۱۸]

در فرهنگ سیاسی ایران ، این سر اندیشه هست که ، میان طبقات اجتماعی ، پیکار فرهنگی در دستیابی به ارزشهای اخلاقیست (مهر ، راستی یا آزادی ، داد) ، نه جنگ طبقاتی بر سر سود و قدرت .

[۱۹]

اندیشه طبقات در شاهنامه ، یکبار در داستان جمشید میآید ، تا با نسبت دادن به جمشید (نخستین بنیانگذار فرهنگ و حکومت) ، قداست و اعتبار

پیداکند . اندیشه بنیادی در اسطوره جمشید آنست که ، این حق حکومت یا شاهست که افراد را طبق سزاواریشان برای کارهای گوناگون ، برگزینند . و به هیچ روی ، به تباری شدن و تثبیت شدن آن ، کوچکترین اشاره ای نمیشود . این سخن میرساند که این « حق ِ برگزیدن افراد ، طبق سزاواریشان برای کارهای گوناگون ، در اختیار حاکمست » . و طبقه ای را که « آزاد » میخواند ، طبقه دهقان و کشاورز است ، که در حقیقت ، مالك زمینی است که میتواند معیشت خود را تأمین کند . و سایر طبقات را آزاد نمیشمارد . و اینکه روحانیون را به کوه میفرستد ، چون فراز کوه ، جایگاه بانوخدا سیمرغ بوده است . نه چنانکه (برخی می پندارند و من خود م هم این اشتباه را در آغاز کرده بودم) آنهارا به کوه ، تبعید کرده باشد . « هریکی را برای کاری برگزیدن ، تا کار ، به فراخور گوهر هر فردی باشد » ، متضاد با اصل « سکون طبقاتی » است . در واقع ، تحرك طبقاتی را می پذیرد . بدین معنی که فرد ، در هیچ طبقه ای (هیچ صنفی) نمی ماند . طبقه یا صنف ، باز است ، و برگزیدن فرد برای هر طبقه ، باید از سوی حکومت ، همیشه تجدید شود و تغییر پذیرد .حق برگزیدن ، در واقع به حکومت داده میشود ، چون در اسطوره ، مسئله بنیادگذاری ِ تاریخی نیست ، بلکه آغاز ، تکراریست . نه اینکه جمشید ، شاهی باشد که برای همیشه ، طبقات ثابتی را بنیاد گذاشته باشد و از آن پس همان بماند ، بلکه هر حکومتی ، حق تعیین و گزینش افراد را از نو برای کارهای گوناگون دارد .

زهر پیشه ور ، انجمن گرد کرد　　　بدین اندرون نیز پنجاه خورد
گروهی که آموزیان خوانیش　　　برسم پرستندگان دانیش (روحانیون)
جدا کردشان از میان گروه　　　پرستنده را جایگه کرد کوه
بدان تا پرستش بود کارشان　　　نوان ، پیش روشن جهاندارشان

صفی بر دگر دست بنشاندند　　　همی نام نیساریان خواندند
کجا شیرمردان جنگ آورند　　　فروزنده لشگر و کشورند

کزیشان بود تخت شاهی بجای		وزیشان بود نام مردی بپای

نسودی ، سه دیگر گره را شناس		کجا نیست برکس از ایشان سپاس
بکارند و ورزند و خود بدروند		بگاه خورش ، سرزنش نشنوند
زفرمان ، سر آزاده و ، ژنده پوش		و زآواز بیغاره ، آسوده گوش
تن آزاد و ، آباد گیتی بروی		بر آسوده از داور و گفتگوی
چه گفت آن سخن گوی آزاده مرد		که آزاده را ، کاهلی کرد بند

درواقع ، آزادی ، دراینجا ابعادی گوناگون از معانی دارد . از یکسو ، معنایش استقلال است ، از سوی دیگر ، از کوشش خود زیستن را ، آزادی میشمارد . از سوئی علیرغم فقر (ژنده پوشی) ، ازهیچکس ، فرمان نمی برد . ومیتوان دید که دهقانان ، طبقه آزاد جامعه شناخته شده بودند . و سخنگوی آزاده مرد ، دراینجا دهقانست . وکجا نیست بر کس از ایشان سپاس ، معنایش باید این باشد که منت هیچکس را در زندگی نمیکشند . بالاخره ، طبقه چهارم ، کسبه هستند که همیشه « پراندیشه » یا بیمناکند :

چهارم که خوانند آهنو خوشی		همان دست ورزان با سرکشی
کجا همکنان کارشان پیشه بود		وزآنسان همیشه پر اندیشه بود
برین اندرون سال پنجاه نیز		بخورد و ببخشید بسیار چیز
ازین هر یکیرا ، یکی پایگاه		سزاوار بگزید و بنود راه
که تا هرکس ، اندازه خویش را		ببیند ، بداند کم و بیش را

البته این برگزیدن هرکس از سوی حکومت ، برای جایگاهی که فراخورش هست ، تابع اصل « خرد وری حکومتی » است .

و سپس در داستان فریدون ، کاری که به فریدون ، نسبت داده شده است ، در واقع ، بیان « تثبیت طبقات غیر متحرك » نیست ، بلکه بیان « اصل تخصص » است . و این درخواستیست که فریدون درست ، پس از انقلاب برضد ضحاك از مردم میخواهد ، و در آن اشاره کوتاه ،میتوان دید که دراین دوره تنگنا و بحرانی انقلابی ، اغلب مردم سازجنگی داشتند و در پیکار با

ضحاک همه شرکت کرده بودند ، درست پس از پایان یافتن این خیزش و انقلاب و پیروزی بر ضحاک میخواهد هرکسی ، بازدر کاری تخصص داشته باشد .

بفرمود کردن بدر بر خروش — که ای نامداران با فرّ و هوش
نباید که باشید با سازجنگ — وزین باره جوئید یکی نام و ننگ
سپاهی نباید که با پیشه ور — بیکروی جویند هر دو هنر
یکی کاروزر و دگر گرز دار — سزاوار هرکس ، پدیدست کار

باز اینجا سزاواری هر فرد را برای کاری میخواهد ، و مسئله تثبیت طبقاتی فرد ، در میان نیست .

چو این کار آن جوید ، آن کار این — پر آشوب گردد سراسر زمین

فریدون فرزانه بنواختشان — زراه خرد ، پایگه ساختشان

باز اینجا حق حکومت در برگزیدن هرکسی برای پایگاهش طبق معیار خرد ، تائید میگردد . خواه ناخواه ، با تثبیت طبقات ، این حق از حکومت گرفته میشود .

[۲۰]

هرکسی ، میخواهد حقیقتش را حاکم سازد (به حکومت رساند) . ولی در « نبود آزادی » ، از هر حقیقتی که حاکم شده است ، بزودی دروغ ساخته میشود . از هر حقیقتی که حاکم شد ، فقط دروغ در دست میماند . حقیقتی که حکومت میکند ، دروغست .

[۲۱]

در ایران ، مالکیت خصوصی ، هیچگاه ایمنی نداشته است . حکومت ، همیشه حق داشته است ، و موقعی نیز که حق نداشته ، طبق سنت قدیمش به خود حق میداده است ، سلب مالکیت از هرکسی خواست بکند . این سر اندیشه ، راه تنفیذ خود را علیه مقدس ترین قوانین دینی ، یا قوانین مدنی

هم ، یافته است . و حکومت با چنین اختیاری که داشته ، سرمشق همه مردم در چاپیدن مالکیت دیگران شده است . سوسیالیسم در ایران، درست باید برعکس اروپا، راه تضمین و ابقاء مالکیت را در پیش گیرد . ما در این مسئله درست باید راه وارونه غرب را برویم ، تا امنیت قانونی مالکیت ، حتی علیرغم حکومت و امامت ، ایجاد گردد . (قوانین شرعی ، نبایدحق سلب مالکیت داشته باشند : کسیکه مرتد شد ، بایدهمه حقوق مالکیتش محفوظ بماند ، یا نباید که مرتد و ملحد و مشرك و کافر را از حق وراثت محروم کند ....)

[۲۲]

در واژه « داد » ، بخودی خودش یك سراندیشه بزرگ سیاسی میباشد که برای ایرانیان باستان ، در اثر همین واژه ، بدیهی بوده است . داد ، در مرتبه نخست ، آفرینش و تولید است ، و در مرتبه دوم ، پخش میباشد . در آغاز باید تولید کرد ، سپس به پخش کردن پرداخت . حکومت دادگر ، باید در آغاز بر تولید اقتصادی بیفزاید ، سپس آنرا تقسیم کند ، نه آنکه « فقط به فکر پخش کردن آنچه هست » باشد . ستاندن و پخش کردن ، هنوز داد نیست .

[۲۳]

رشك را موقعی میتوان کاست ، یا خنثی و آرام ساخت ، که از امتیازات و برتریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی کاست . همه کین توزیها و کین ورزیها (و از میان رفتن همبستگیهای اجتماعی) در اثر افزایش نابرابریِ « فوق آستانه تحملِ » اجتماعست . یك گونه نابرابری که دیروز ، برای مردم تحمل کردنی بود ، امروز یا فردا ، تحمل کردنی نیست .آنچه دیروز ، داد (قوانین عادلانه) بود ، فردا ، داد نیست . حساسیت رشك ورزی ، در اثر کاستن نابرابری ، میافزاید . هرچه مردم مساوی ترند ، امکان رشك ورزی بیشتر میگردد ، چون بر حساسیت در نابرابری ، میافزاید . دو کس که یك مو باهم نابرابرند ، حساسیت بیشتر در رشك ورزی دارند .

[٢٤]

تصویر بهشت برای عرب و ایرانی ، تفاوت فراوان داشته است .در این شعر فردوسی ، میتوان متوجه این تفاوت شد. درباره فریدون گوید:

بیاراست گیتی بسان بهشت   بجای گیا ، سرو و گلبن ، بکشت

آنچه بهشت ایرانی را بهشت میسازد ، سرو و گل است ، درحالیکه درختهائی که بهشت قرآنی را میسازند ، درختهای با میوه اند . یکی بهشت را در بوی خوش می بیند ، ودیگر بهشت را در برخورداری از خوراك .

[٢٥]

مسیحی ها ، با گفته مسیح ، که « دیگری را مانند خودت دوست بدار » دردسر دارند ، چون آنرا بسیار دشوار میشمارند . آنگاه ، از فریدون میشنویم که آنگاه باکسی بطور حقیقی ، پیوند داری ، که اورا بیش از خویش بخواهی (بیش از خود ، دوست بداری) .

چگفت آن خردمند پاکیزه مغز   کجا داستان زد زپیوند نغز

که پیوند کس را نیاراستم   مگر کش به از خویشتن خواستم

خرد یافته مرد نیکی سگال   همی دوستی را بجوید ، همال

خردمند ، دوست میجوید ، ودوستی را که بیش از خود دوست بدارد . واین را آموزه ِ خرد میداند . مسیح ، « محبت » را فراز ِ «خرد » میشمرد . ولی این خرد ایرانی ، درست چیزی از انسان میخواهد که « فوق خرد » مسیح ، همان تساوی اش را (به دیگری مانند خودت ، محبت بکن) یك عمل قهرمانی و آرمانی میدانست . آیا میان « مهر ایرانی » و « محبت مسیحی » ، این قدر تفاوت معنی هست ؟ آیا محبت آنقدر عالیست که تساویش هم کفایت میکند ، و مهر ، آنقدر کم ارزشتراست که باید «بیشتر از خود به دیگری » مهر ورزید ، که ارزش پیداکند ؟

[٢٦]

در شاهنامه ، اشاراتی نیز میتوان یافت که نشانی بلندی ارجی است که زنان داشته اند . پادشاه یمن که سه دخترش را فریدون برای سه پسرش خواستگاری میکند ، در آغاز ، تن به ازدواج دخترانش با آنها نمیدهد، چون

گشاده بر ایشان (دخترانم) بود رازمن — بهر کار باشند ، انباز من

هم ، همه اسرار حکومتی را با آنها در میان می نهم ، و هم دختران ، در هر کاری انباز من هستند . زن ، چنین ارزشی داشته است .

[۲۷]

در جهان بینی ایرانی ، عربستان ، جزو ممالك ایران بوده است . فریدون در تقسیم جهان به سه قسمت ، عربستان را نیز به ایرج میدهد تا حاکم بر هر دو کشور باشد (واین حق مالکیت همیشگیست) .

پس آنگه نیابت به ایرج رسید — مر او را پدر ، شاه ایران ، گزید

هم ایران و هم دشت نیزه وران — همان تخت شاهی و تاج سران

بدو داد که اورا سزا دید گاه — همان تیغ و مهر و نگین و کلاه

عربها ، ایران را تصرف کرده بودند ، وایرانیها ، عربستان را ملك عادلانه ابدی خود میدانستند . نفوذ و حضور اندیشه چنین حقی ، چه نتایج سیاسی و نظامی در دوره ساسانیان و سپس در دوره اسلام داشته است ؟

[۲۸]

ما در هر زیانی که میکنیم ، حاضر نیستیم آنرا پیامد کم خردی یا بی خردی خود بدانیم . بلکه آن زیان و نا کامی را، پیامد پابستگی خود به اصلی اخلاقی در آن عمل ، میدانیم . پابستگی به این اصل اخلاقی بوده است ، که به ناکامی در آن عمل ، رسیده است . ازاین پس خرد ما ، روامیدارد که پابند آن اصل اخلاقی نباشیم ، تا باز دچار زیان نشویم . کم خردی ما در آغاز ، سبب ناکامی ما شده است ، و سپس سبب تباهی اخلاقی ما میگردد .

[۲۹]

سرسختی در تکرار یك آزمایش ، بی هیچگونه کامیابی ، سبب کاستن « نیروی زندگی » میگردد . و با فرارسیدن سستی ، اخلاق یا دین ، تغییر سو میدهد . اخلاق یا دینی که متلازم نیرومندی و سرشاری زندگی بود ، و دراین تلازم ، نشان بزرگی انسان بود ، متلازم با سستی میگردد . همان نامها و هنرها و ارزشها میمانند ، ولی منش و گوهر آنها ، تحول می یابند . اخلاق و دین ازاین پس ، ابزار برای دستیابی به سودها میگردد .اخلاق و دینی که مرهم سستی وجودمامیباشد ، اخلاق و دینی نیست که از نیرومندی و سرشاری زندگی میتراود . هر هنری و فضیلتی ، میتواند هم « تراوش نیرومندی » ، و هم « جبران سستی » باشد .

[۳۰]

تخصص یافتن در هرچیزی ، تقلیل دادن انسان به یك جزء ، یا به یك وسیله است . انسان با تخصص یافتن ، هم جزء میشود ، و معنا ی زندگیش را ازدست میدهد ، و هم وسیله میشود ، ودیگر، به خودی خودش ، هدف نیست .از آن پس ، اورا میتوان برای هر هدفی بکار برد . همه حکومتها ، نیاز به متخصص دارند ، چون در آنها ، خطری نیست ، وهمه ،حکم وسیله مفیدی را دارند . دین و فلسفه و هنر و عرفان ، از سوئی برای « رهانیدن انسان از تخصص و از جزء شدن ، و طبعا معنا یافتن » میباشند ، و از سوئی برای « رهانیدن انسان از وسیله شدن ، و یا برای خود ، هدف خود شدن » هستند .

از نکات طنز آمیز ، یکی اینست که علمای دین در ایران ، برای دستیابی به قدرت ، خود را « متخصص دین » میشمارند ، و ازآن بیخبرند که با تخصص یافتن در دین ، نقش بنیادی دین را که « معنا دادن به زندگی » و « هدف خود شدن انسان باشد » از دست میدهند . و دشمنی دین و فلسفه و هنر (ادبیات و موسیقی و ..) و عرفان ، درست برای اینست که رقیب همدیگرند ،

هیچکدام به تنهائی نمیتوانند از عهده « معنی دادن به زندگی » و « خود هدفی انسان » بر آیند . امروز دیگر علم ، وجود ندارد ، بلکه « علوم » وجود دارند . تخصص ، گوهر علومست . ودرست در اثر همین تخصص یابی علمی و فنی و شغلی، که روزبروز افزونتر میشود ، نیاز به معنا یافتن و هدف خود شدن ، بیشتر میگردد ، واین نیاز را میتواند یا دین یا هنر یا عرفان یا فلسفه ، برآورد ، و علم ، دشمن همه اینها هست ، و آنهارا برای همین « بی تخصصی » می نکوهد .

[۳۱]

ما ، واژه « هوشیاری » را ، در اثر کاربرد بیجا و نابجا ، بی معنا ساخته ایم . هوشیاری ، شیوه برخورد خرد ، با هنگامهای خطرناك و ناگهانی بوده است که با کوچکترین لغزشی ، انسان گرفتار مرگ میشده است . هوشیاری ، خرد ورزی در مسائل بنیادی ، یا مسائلی که « در مرز میان زندگی و مرگ » ، طرح میشوند ، بوده است (هوش = مرگ) .

[۳۲]

تا تفکر زنده فلسفی و آفرینندگی ادبی (شعر ...) و هنری (موسیقی و نقاشی و .....) ، نیاز زندگی به « معنا » را بر نیاورند ، نمیتوان حکومت را از دین ، جدا ساخت . هزاره ها ، دین ، بزرگترین نقش را در معنا دادن به زندگی ، بازی کرده است . در اروپا ، هنر و ادبیات و تفکر زنده فلسفی ، این کار را کردند . گنجانیدن ماده « جدائی حکومت از دین » ، فقط پیامد این جنبش بود . درکشورهائی که هنوز ، تفکر فلسفی ، آغازهم نشده است ، و فقط از وامگیری افکار غرب ، زندگی میکنند ، جدا کردن حکومت از دین ، فقط مبارزه سیاستمداران با روحانیون میباشد ، که یك کار حقوقی خالص میشود ، و به هیچ روی سیاستمداران از عهده آن برنمی آیند . سیاستمداران و دانشمندان علوم طبیعی از دادن معنا به زندگی ، ناتوانند ، و روحانی ، در

اثر پابستگی به شریعت خشك و اندیشه های تنگ و افسرده اش ، دیگر از عهده چنین کارى بر نمی آید .ادبیات (شعر هم) ما در گذشته ، از مایه های فکری عرفان و رندی و جوانمردی و حکمت ، میزیست ، وسپس از ایدئولوژی مارکسیسم ، اندکی تغذیه شد ، ولی با همین ایدئولوژی نیز ، پیدایش تفکر اصیل فلسفی را در جامعه ، غیر ممکن ساخت . در واقع روشنفکران ، علیرغم فورمولهای خشك سیاسی و اقتصادی ، که مرتبا تکرار میکنند ، ناتوان از « معنابخشی به زندگی » هستند ، چون آنها متفکر فلسفی نیستند . متفکر و روشنفکر در این جوامع ، با هم عینیت نداشتند . ادبیات و فلسفه و عرفان و هنر ، باید در راه معنا بخشی به زندگی ، پیش رفته باشند ، تا سیاستمدار ، در پیکارش برای جدائی حکومت از دین ، امید کامیابی داشته باشد .

[۲۳]

زرنگی و زیرکی ، با خردورزی (اندیشیدن)، بسیارباهم تفاوت دارند . زرنگی و زیرکی ، فقط در چهارچوبه مقولات « سود » ، در جنبشند ، و ناتوان از « یافتن و جستن معنا برای زندگی » هستند . ولی درست خرد ، میتواند « معنای انسانی » را بیابد ، و با کل انسان ، کار دارد . زرنگی و زیرکی ، خردیست که بسیار تنگ و تخصصی و یکسویه شده است . زرنگی و زیرکی ، خردیست که جزء جزء را با موشکافی ، می بیند ، و توجه خود را محصور یك جزء میسازد ، و در دیدن کل و تمامیت ، عاجزاست ، و یا آنرا بسیار مبهم و مه آلوده می بیند، وازآن نفرت دارد ، و طبعا منکر ارزش و یا وجود آنست . درسود (جزء) ، میتوان با روشنائی ، و بسیار مشخص ، اندیشید . و طبعا سود اندیش ، واهمه و بیم از نزدیکی به معنا دارد ، که باید آنرا در سایه ها و تاریکیها جست . زرنگی و زیرکی ، سوداندیشی است ، وخردمندی ، معنا اندیشی است . یك خردمند ، میتواند تا اندازه ای زیرك و زرنگ هم باشد (به سود اجزائی از زندگی خود نیر بیندیشد ، ولی همیشه از

سود اندیش ، عقبست) ، ولی یك زیرك و زرنگ ، توانائی اندیشیدن در معنا را ندارد . و توانائی دست یابی به این معرفت را کم کم از دست میدهد .

[۳٤]

همه ملتهائی که فرهنگشان ، پیر و سست شده است ، بسیار زرنگ و زیرکند ، ولی بی نیرو یا کم نیرو ، در خردورزی (اندیشیدن) . در پیری ، هرچه که نیروها یِ زندگی میکاهند و انسان از هرگونه آزمایشی میپرهیزد ، سود اندیشِ ناب میشود .

[۳٥]

در اصلاحات مداوم ، میتوان تغییراتی را داد که یك انقلاب ، باید یکجا و یکضربه انجام دهد. اصلاح ، استوار بر اندیشه رویش است ، و انقلاب استوار بر اندیشه « ساختن » . تغییرات یکجائی و یك ضربه ای ، بی ریشه اند و لی با نقشه ، و تغییرات رویشی ، بی نقشه و طرحند ولی با ریشه . انقلابگر ، میخواهد معمار اجتماع باشد . مصلح ، میخواهد پرورش دهنده اجتماع باشد . یکی میداند که ازکجا آغاز میکند ، و نمیداند بکجا خواهد رسید ، و دیگری میداند که بکجا میخواهد برسد ، و لی فراموش کرده است که از کجا آغاز کرده است .

[۳٦]

در فرهنگ ایرانی ، برای واقعیت بخشیدن به ارزشهای اخلاقی « راستی و داد و مهر » ، همه طبقات ، باهم پیکار میکردند . این مسابقه طبقات ، یا همچشمی و پیکار طبقات ، درواقعیت بخشیدن به ارزشهای فرهنگی بود که اصل بود ، نه پیکار بر سر سود و قدرت خود . سود خودرا تابعِ پیدایش بیشتر این ارزشها میکردند ، نه آنکه این ارزشها را وسیله رسیدن به سود و قدرتِ خود . همچنین ، پیکار میان ملل را ، در پیکار برای واقعیت بخشی

ارزشها ی مهرِ وداد و راستی ، پیکار حقیقی میدانستند . ایرج با سلم و تور ، به پیکاردر واقعیت بخشیدن به همین ارزش مهر ، میرود و میبرد . روزیکه پیکار بر سر جلب بیشتر سود خود ، وکار برد ارزشهای اخلاقی و فرهنگی در خدمت سود ، آغاز شد ، همبستگی و داد و راستی (آزادی) اجتماعی ، نابود شد .

[۳۷]

برای چیره شدن بر « دستگاههای فکری و فلسفی و اخلاقی » و آزاد شدن ازآنها ، باید آنها را خلاصه کرد و فشرد . در خلاصه کرد و فشردن ، نکات و مطالب بنیادی ، برجسته تر و مشخص تر میشوند ، وانسان خودرا در جزئیات آن دستگاهها ، گم نمیکند .تا زمانی که کسی در جزئیات یك دستگاه فکری دقت کند ، نمیتواند خودرا از آن دستگاه ، نجات بدهد . انتقاد از یك دستگاه فکری ، انتقاد از جزئیات آن دستگاه نیست . پرداختن به اغلاط املاتی و انشائی ، یا یافتن چند اشتباه تاریخی یا منطقی ناچیز ، اتلاف وقت و فکر است . در خلاصه کردن ، میتوان شیره آن فکر را بیرون آورد ، و مابقی را دور ریخت . وگرنه دستگاههای فکری ، آنقدر خم و پیچهای دلپذیر و سرگرم کننده دارند، که انسان هیچگاه فرصت بیرون آمدن از آنهارا نمی یابد . ودرست در این خلاصه کردنها ، میتوان شیره سودمند و با معنایش را بیرون کشید ، و مابقی را کنار گذاشت . بویژه ما باید در برخورد با دستگاههای فکری و فلسفی غرب ، زود ، شیره هریك را بکشیم ، تا فرصت برای آفرینندگی فکری خود بیابیم . وگرنه یك عمر تمام ، میتوان در تفکرات مارکس یا هگل یا کانت گم شد . در فکر دیگری فرورفتن ، همیشه « ازخود بیگانه شدن » است . ما از خود ، بیگانه میشویم تا باز به خود باز آئیم . پس برهه از خود بیگانه شدن ، باید محدود باشد ، وگرنه همیشه از خود بیگانه خواهیم ماند . بهترین فلسفه دیگری ، آن ارزش را ندارد که ما همیشه در آن بمانیم .

[۳۸]

جامعه دهقانی در ایران ، پیشینه ژرفی در آزادی و فرهنگ داشته است . فرهنگ ما بیشتر زائیده از منش آزادگی و استقلال دهقانی است تا منش مدنی (شهری)که بسیار خوی سازگارشوی و سازشکاری داشته است . اینکه امروزه ، به تقلید اروپا ، روشنفکران ما ، بسیار از « جامعه مدنی » سخن میگویند ، نمیدانند که در اروپا ، مدنیت در شهر ، پیدایش یافته است (و به همین علت نیز مدنیت ، خوانده میشود ، مدینه = شهر) ، ولی فرهنگ ما ، نزد دهقانان پیدایش یافته است . بهترین نمونه اش فردوسیست که ، دهقان بود . فرهنگ ما ، نزد دهقانان پیدایش یافته است ، چون بیش از همه ، پیشینه آزادی و استقلال داشته اند . به همین علت ، ورطه سهمناکی میان « مدنیت » و « فرهنگ» ما هست . شهریها ، زود مدنیت غلبه کنندگان (یونانی یا عرب) را میپذیرفته اند ، ولی دهقانان ، آزادی و استقلال را در خودجوشی فرهنگی ، ادامه میدادند . شهر ما ، همیشه از فرهنگ ما ، بیگانه و دور بوده است . وهمیشه دهقانان ، سبب رستاخیز فرهنگی میشده اند .

[۳۹]

تندی و آهستگی یك تغییر ، مهم نیست . آنچه از یك تغییر ، پس از تغییر یابی ، میماند ، مهمست . چیزهائی هستند که ما در یك لحظه ، میتوانیم تغییر بدهیم ، ولی سپس ، هیچ اثری از آن تغییر بجا نمی ماند . چیزهای هستند که ما اندك و آهسته ، تغییر میدهیم ، ولی آن تغییر اندك ، که آهسته داده شده است، بسیاردیر میماند . مسئله ، مسئله انتخابِ میان انقلاب یا اصلاح نیست ، بلکه مسئله واقعی ، مسئله انتخاب میان « انقلابیست که بسیارکم ازآن بجای میماند » و « اصلاحیست که بسیار از آن بجا میماند » . انسان و جامعه ، هر تغییری را به یك اندازه ، نگاه نمیدارند . چه تغییری هست که جامعه ، بیشتر نگاه میدارد ، و نیاز به زور نیست که آنرا نگاه بدارد . انقلاب و اصلاح ، فقط در تندی و آهستگیِ تغییر ،

متضادند ، نه در « ماندگاری یك تغییر » . تغییری هم هست که با یك انقلاب بسیار شتاب آمیز ، زیاد میماند ، و تغییری هم هست که با اصلاح بسیار طولانی ، زمانی کوتاه میماند .

[٤٠]

حداقل داد ،در آغاز آنست که ، نسبت فقر به ثروت را در اجتماع ثابت ساخت . با افزایش ثروت ثروتمند ، ثروت فقیر نیز آنقدر افزایش یابد ، که نسبت فقر با ثروت ، تغییر نکند . گام دومِ داد ، کاهش این نسبت است .

[٤١]

ارزشهای اخلاقی که میتوانند شالوده تفکر سیاسی ما بشوند ، هم در تفکر رندی ما هست ، هم در منش جوانمردی ، هم در بینش عرفانی ، وهم در حکمت (پند و امثال) ، و هم در خوی پهلوانان اسطوره ای ، وهم در اخلاق متعالی دینی (نه قسمت شریعتی اش که میان ملل ، تبعیض ، قائل میشود) . ایرانی ، در واقعیت ، در انتخاب کردن این اخلاقها در عمل ، گاهگاهی رفتار میکند . در هر هنگامی ، از یك اخلاق به اخلاق دیگر ، بی آنکه از آن آگاه شود ، میجهد ، یا این اخلاق و آن اخلاق را باهم میآمیزد ، وچون این کار را سده هاست که کرده است ، همه آنها را باهم عینیت میدهد ، و با هم نیزمشتبه میسازد ، با آنکه آنها ازهم بسیار متفاوتند . به همین علت نیز ، پژوهشگران ما ، از عهده جدا کردن این اخلاقها از همدیگر ، بر نمی آیند . فلسفه اخلاقی ما ، با این گام ، آغاز خواهد شد که این اخلاقهای گوناگون را ، بطور فلسفی ، عبارت بندی کند .از اخلاق رندی یا از اخلاق جوانمردی یا از اخلاق عرفانی ، میتوان برداشتهای گوناگون داشت ، و این چندان مهم نیست که مثلا از اخلاق عرفانی ، چند برداشت داشته باشیم . ولی تا اندازه ای ما را به راستی ، که روزگاری برترین هنر ما بوده است باز میگرداند . وجود این همه شیوه های اخلاقی ، در روان ایرانی ، نشانگر آنست که او همه این

فلسفه های اخلاقی را میتواند در خود باهم ، هم آهنگ سازد . این « نیروی آمیزندگی شگفتَ انگیز » ، یکی از ویژگیهای ایرانیست . زرتشت ، هفت خدا را در هفت امشاسپندان ، هم آهنگ میسازد . مانی ، ادیان زرتشتی و مسیحی و بودائی را باهم میآمیزد ، و در سده پیشین بها ءالله ، در ایران کوشید همه ادیان جهان را ، با ضرورت تحول روان انسان در تاریخ از یکسو ، و ظهور ادواری خدا در تاریخ از سوئی دیگر ، به هم پیوند دهد .

ولی از دیدگاه فلسفی ، باید کوشید ، این شیوه های اخلاقی و زندگی را هم در حالت نابی گسترد ، وهم دو بدو باهم ترکیب کرد ، و امکانات مختلف ترکیب آنهارا باهم دیگر ، با مفهومات نشان داد . مثلا اخلاق رندی را چگونه میتوان با اخلاق جوانمردی یا با اخلاق پهلوانی ، ترکیب کرد . یا اخلاق عرفانی را از دیدگاه نظری چگونه میتوان با اخلاق رندی آمیخت . این اخلاقها در روان ایرانی ، هم آهنگیهای خودرا جسته و یافته اند . ما ، برعکس اروپا ، در روان ایرانی ، اخلاق طبقه کارگری ، یا طبقه اشرافی جدا جدا از هم نداریم ، بلکه در ایرانیِ اشرافی ، در ایرانیِ آخوند ، در ایرانی کارگر ، ..... این اخلاقها که برشمرده شد ، باهم میآمیزند . جوانمردی با رندی با عرفانی ، با پهلوانی ، با حکمت ، با دینی . از این رو یك طبقه در ایران ، همانند آن طبقه در اروپا (بفرض آنکه چنین همانندی هم باشد) ، شیوه اخلاق طبقاتی ویژ ه اش را ندارد .

[٤٢]

این چند گونگی و چند تایگی اخلاقی ، که نیازهای روانی و اجتماعی ایرانی را برآورده میکنند ، شالوده سیاست است ، نه اخلاق دینی بطور انحصاری . این اخلاقهای گوناگونست که از عرفان ما ، از غزلیات حافظ ، از بوستان و گلستان سعدی ، از شاهنامه فردوسی ، از امثال وحکم مردم ، ... تراویده و پاسخگوی نیازهای ما هستند . و این ارزشهای اخلاقی ، شالوده سیاست و حکومتند . ما اخلاقی که بر انسانگرائی یونانی استوار باشد ، نمیتوانیم

جانشین این اخلاقهای چند گانه بسازیم ، که فرهنگ ما شده اند .مثلا این اندیشه عرفانی ، که « فطرت و یا گوهر انسان ، فراسوی همه عقاید قرار گرفته است » ، فارغ بودن شیوه اخلاق اجتماعی و طبعا سیاسی ما را ، از هر عقیده و دین و اید ئولوژی خاص ، معین میسازد . مثلا از سوئی ، راستی در جوانمردی ، سیاست ما را بر بنیاد « شکوفائی آزادانه گوهر فرد انسانی » میگذارد . مثلا از سوئی ، اخلاق پهلوانی در شاهنامه ، میخواهد که حکومت بر پایه خرد انسانی استوار باشد ، واز سوئی ، تعهد پهلوانی را از هرکسی در زدودن دردهای اجتماعی و پروردن زندگی اجتماعی خواستار است . یا به معنائی دیگر ، همه حقوق سیاسی بودن فرد در اجتماع ، باید تضمین گردد . ارزشهای اخلاقی ، معیارهای رفتار در زندگی فرد نیستند که تنها فضیلتهای اخلاقی فردی شمرده شوند ، بلکه معیارهای رفتار زندگی اجتماعی و سیاسی (باهم بودن و باهم کار کردن و باهم اندیشیدن) میباشند .

[٤٣]

آنچه در سیاست میتواند نقشی بازی کند ، ارزشهای اخلاقی دین است ، نه شریعت و فقه . شریعت و فقه ، حاکمیت ملت و خرد را طرد و نفی میکند . یك ارزش اخلاقی دینی ، میتواند در قوانین گوناگونی که انسانها با خرد و تجربیاتشان بدان میدهند ، شکل بخود بگیرد . مشتبه ساختن ارزشهای اخلاقی با شریعت و فقه ، به زیان خود دین خواهد بود . شریعت و فقه ، فقط اشکالی خاص هستند که بنا بر مقتضایات زمان و مکان به آن ارزشها ، داده شده اند ، و به هیچ روی مساوی با خود آن ارزشها نیستند . به این ارزشها میتوان شکلهائی دیگر داد . و خرد انسانی ، از عهده دادن این شکلها به آن ارزشها بر میآید .

[٤٤]

طبق یك دین ویا عقیده زیستن و رفتار کردن ، در غرب ، بزرگترین فضیلت

شمرده میشده است ، و سپس این ویژگی ، به دستگاههای فلسفی و ایدئولوژیهای آنها رَسیده است ، و آنها نیز این وفاداری انحصاری را در اخلاق و رفتار سیاسی ، برترین فضیلت شمرده اند ، طبعا هرگونه مصالحه و آمیختگی را ، گناه کبیره خوانده اند و شرّ شمرده اند . ائتلاف و مصالحه ، فقط بطور اضطراری، پذیرفته میشد ، ولی در گوهرش آلوده و ناپاك ماند . ولی فرهنگ ایرانی ، بکلی راه دیگر رفته است . آمیختگی اخلاقها و مکاتب فلسفی و عقاید را در یك آمیغ ، فضیلت شمرده ، و حتی کار خدایانه دانسته است . بدینسان ایرانی ، حکومت انحصاری اخلاقی دینی را با تأویلات ، شکسته است ، و اخلاقهای گوناگون خودرا با آن آمیخته است . وارونه دین حاکم و یا ایدئولوژیهای وارده ، ترکیب و التقاط و مصالحه را یك فضیلت و هنر شمرده است . دین اسلام و مارکسیسم ، در این چند دهه ، دست به هم دادند و این فضیلت ایرانی را فروکوبیدند و بزشتی از آن نام بردند .

[٤٥]

هر اخلاقی ، موقعی اخلاقیست که برای مردم ، قابل تحقق دادن باشد ، و موقعی ضد اخلاقی میشود که برای مردم ،غیر قابل تحقق دادنست .

[٤٦]

کتابهائی هستند که مانند شراب ، مستی آورند ، کتابهائی هستند که مانند چائی و قهوه ، انگیزنده اند ، کتابهائی هستند که مانند شیره میوه مغذیند ، کتابهائی هستند که ما نند دوا (شربت پزشکی)تلخ ولی برای بهبود روانی لازمند ، کتابهائی نیز هستند که مانند آبِ خوردنند .

[٤٧]

کسانی که افکار شان همیشه پر از هرج و مرجست ، دنبال یك دستگاه مقتدر فکری میگردند که بر همه آن افکار پراکنده و سامان ناپذیر ، چیره گردد .

کسانی که چند فکر مقتدر دارند ، همیشه دنبال افکار گوناگون درهم ریخته میگردند ، تا آنهارا زیر سلطه آن چند فکر در آورند .

[٤٨]

در مدنیت ، توحش از میان برداشته نمیشود ، بلکه از یك سو ، به توحش ، دامنه های محدودی واگذارمیشود ودر آن محدوده ها ، حق دارند وحشی گری کنند ، از سوئی دیگر ، در همه دامنه های مدنیت ، اجازه ورود به « توحش های ضعیف و بیخطر ساخته شده » میدهند ، تا گهگاه ، خود را بنمایند . مثلا هزاره ها ، این حق هرکسی بود که در دامنه سیاست ، وحشی باشد . دامنه قدرت ، دامنه ای بود که در اجتماع برای توحش ، آزاد گذاشته شده بود . با دموکراسی ، سیاست ، میدانِ « توحش های ضعیف و بیخطر ساخته شده » گردیده است .

[٤٩]

دینی که در ایران ، از اسلام شکست خورد ، دین حاکم برمردم ایران بود ، نه دین مردمی . دین مردمی ایران ، بردین اسلام پیروز شده است ، و خواهد توانست روزی نیز خود را از دین اسلام ، آزاد سازد . دین مردمی در ایران ، شکلِ « سوگواریِ حسین » و « جوانمردی » را به خودگرفت . بزرگترین کار اندیشمندان ما ، بیرون آوردن این دین مردمی ، از این آلودگیهایش هست ، نه ضدیت با آنها .

[٥٠]

آنچه در روزگار گذشته ، زیر عنوانِ « رشك » ، گفته میشد ، همان مسئله ایست که ما امروز در مسئله « نابرابری » طرح میکنیم . گفتگو در باره « نابرابری اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی » ، بجای گفتگو در باره « رشك » ، نشسته است .آنچه را اخلاق و دین ، نتوانست حل بکند ، حقوق و

سیاست و اقتصاد ، باید حل بکنند . در گذشته ، مسئله نابرابری ، فقط از دیدگاه « روانی و اخلاق فردی » ، طرح میشد ، امروز برعکس فقط « از دید گاه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی » ، طرح میشود . درگذشته ، می پنداشتند این مسئله را میتوان با « تحول اخلاقی هر انسانی » حل کرد ، وامروزه می پندارند که این مسئله را تنها با ایجاد برابریهای عینی ، میتوانند حل کنند . طرح مسئله رشك ، در آغاز شاهنامه ، می نماید که « نابرابری سیاسی ، یا نابرابری در قدرت » ، بزرگترین مسئله قدرت بطور کلی ، و دستگاه شاهی بطور خصوصیست . خطر دستگاه شاهی ، نابرابری قدرتست ، که همه را پنهانی به رشگ میانگیزد . واز آنجا که رشك در دین و اخلاق ، بزرگترین شرّ شناخته میشود ، همه ، رشك خود را ، در زیر پوششی از مهر و دوستی ، پنهان میسازند . این مزدکست که متوجه میشود که زدودن رشك ، فقط با تحول اخلاقی فردی ، ممکن نیست ، بلکه نیاز به برابری عینی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی ، و حتی جنسی دارد . « رشك » ، حساسیت انسان ، در برابر هرگونه نابرابریست . ولی آنچه را مزدك نمیدانست این بود که با ایجاد هر گونه برابری تازه ، بر این حساسیت ، افزوده میشود .

[۵۱]

یك راه برخورد با مسئله « نابرابری ـ رشك » ، این است که نابرابری را در اجتماع ، دست ناخورده بگذارد ، ولی رشك را در افراد ، اهریمنی و پست و زشت بشمارد . بدین سان ، هیچکسی نمیتواند این حساسیت خود را نسبت به نابرابری ، در جامعه ، نشان بدهد . از این پس ، رشك ، به ژرف تاریك و پنهان انسان فرو میرود ، و خودرا در زیر « مهر و سایر نیکیها » می پوشاند . و این دروغ همیشگی ، که سخت با « احساس ناتوانی » همراهست ، علت تبدیل « رشك » ، به « کینه » میشود . رشکی که زشت بود ، تبدیل به کینه و دشمنی میشود ، که از دید اخلاقی ، پذیرفتنی است . بقای

نابرابری اجتماعی ، با « افزایش کمیت و کیفیت کینه ورزی در اجتماع » ، خریداری میشود . بدنام و ننگین ساختن اخلاقیِ رشك ، به تاریك ساختن رشك ، میانجاند ، ولی روز بروز ، مهر ، یا « همبستگی اجتماعی » نیز کاسته میشود .

[۵۲]

هر گونه استبداد عقیدتی ، ضرورتا « وجدان آزاد » را ایجاد میکند و میپرورد . چون برای هر عقیده مستبدی ، تظاهر به آن عقیده ، مهمتر از آنست که در درون و روان افراد چه میگذرد . تو هرچه در درونت میاندیشی ، بیاندیش ، بشرط آنکه در برون ، آنگونه بیاندیشی و بگوئی و بکنی که انطباق با این عقیده داشته باشد . درواقع در چنین اجتماعاتی و درچنین دوره هائیست که انسان ، نیاز به « وجدان آزاد » دارد . انسان ،تا وجدان آزاد نداشته باشد ، نمیتواند عقیده و دین و ایدئولوژی حاکم بر اجتماع خود را تاب بیاورد . هر عقیده ای نیز برای دوام استبدادش ، این دامنه پنهان از دید همه اجتماع را ، آزاد میگذارد . برعکس در جامعه ای که « آزادی گفتار » هست ، نیاز چندانی به « وجدان آزاد » و خودِ وجدان نیست . و مردم ، کمتر اعتناء به وجدان خود میکنند . از این رو نیز ، در اثر همین بی اعتنائی مردم به وجدان خود هست که ، حکومات میتوانند ، آسانتر و سریعتر و ژرفتر در وجدان آنها نفوذ کنند .در دوره ای که آزادی گفتار هست ، دیواره هایِ وجدان ، بی پاسداراست .ودر دوره های استبداد ، هیچ نیروئی نمیتواند به درون دژ وجدان ، نفوذ کند . ما در جهان آزاد ، وجدانهای بسیار آسیب پذیر داریم ، و در جهان استبداد ، وجد انهائی که آسیب ناپذیرند .

[۵۳]

با توجه بیش از اندازهِ اخلاق و دین به « رشك » ، توجه از نابرابریهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ، کاسته میشود . آنچه را سیاست و اقتصاد و

حقوق و اجتماع نمیتوانند ، اخلاق فردی ، به عهده میگیرد . فرد باید، بجای آنکه به سیاست و اقتصاد و حقوق بپردازد ، به افزایش قدرت اخلاقی خود ، در ریشه کن کردن رشك ، بپردازد . با « بی رشك ساختن خود » ، در برابر همه نابرابریهای اجتماعی ، خرفت وبیحس خواهد شد . سوسیالیسم ، با زشت شماری رشك ، و اراده به ساختن جامعه بیرشك ، همان اشتباه دین و اخلاق را تکرار کرد . رشك با حساسیت فوق العاده اش در برابر « نابرابریهای ناپیدا » ، نقش بسیار مثبتی در اجتماع و سیاست و حقوق بازی میکند . هر جا این حساسیت نیست ، نا برابری ، ریشه خواهد دوانید . همه نابرابریها را نمیتوان به موقع در فورمولهای سیاسی ، روشن و چشمگیر ساخت .

[٥٤]

آنچه در اسطوره های آغازین شاهنامه میآید ، پدیده « رشك به فرّ » است ، نه رشك به نابرابری ناروا . درواقع « رشك » ، واکنشیست متضاد با « آفرین » . نیرومند ، به آنکه نیکوئی میکند و از آن نیکوئی ، فرّ می یابد ، آفرین می یابد ، ولی اهریمن ، به چنین کارهای نیك که مردم را جذب میکند و فرّ را پدید میآورد ، بجای آفرین کردن ، رشك میورزد . « آنچه در اسطوره های آغازین ، مورد رشك ورزی قرار میگیرد » ، همان فرّ است . « توانائی به کردن کارنیکی در اجتماع ، که همه را به گرد خود میکشاند » ، رشك انگیز است . اهریمن ، نمیتواند نیکی و توانائی به نیکی را بشناسد ، و به آن آفرین گوید . اینکه سپس اهریمن ، نماد « رشك بطور کلی » شده است ، با تصویر آغازین از اهریمن ، هم آهنگ نیست . نیرومند و پهلوان ، نسبت به نابرابری که در اثر عمل نیك اجتماعی و آفرین مردم پیدایش می یابد ، رشك نمی برد ، بلکه به آن آفرین هم میگوید . ولی « رشك به نابرابری ناسزا » ، روا ست . پس هر گونه نابرابری ، سزاوار رشك نبوده است . در واقع ، پیدایش ضحاك را پس از جمشید ، باید با مقوله رشك ورزی به فرش و کارهای نیك و مردم دوستانه اش ، تأویل کرد . چون در زامیاد یشت میتوان دید که این اهورامزدا

و سایر خدایانِ و پهلوانان هستند که نسبت به فرّ جمشید ، رشك میورزند . وفقط از آنجاکه رشك ، اهریمنی ساخته شده بود ، داستان ، نامی ازاین رشك نمیبرد . و ازآنجا که جمشید ، کینه ورزی با کارهایش را پیامد رشك خدایان میدانسته است ، به او نام « دروغگو » داده اند . در اوستا ، اتهام او « دروغگوئی » است ، نه « منی کردن » .

[۵۵]

سلم و تور ، ایرج را بدان علت نمیکشند که بدانها در تقسیم جهان بیداد شده است ، بلکه برای آنکه به فرّ او ، رشك میبرند ، و از این فرّ او هست که بیم دارند ، چون همه سپاهیان را به خود میکشاند . این فرّ او هست که حتی سپاهیان هر دو کشور را جلب میکند . این « فر که از گوهر ذاتی فرد در اثر نیکیهایش می تابد » ، حق به حاکمیت میدهد ، نه « تقسیم جهان ، بوسیله فریدون » .حاکمیت ، ارثی نیست ، بلکه فری هست . همین گذشت ایرج از قدرت خود برای مهر (همبستگی و برادری بین ملل) ، به او حقانیت به حاکمیت بر جهان میدهد .هنگامی که سلم و تو ، ایرج را می پذیرند :

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه | که او بد سزاوار تخت و کلاه
بی آرامشان شد دل از مهر اوی | دل از مهر و ، دو دیده از چهر اوی
سپاه پراکنده شد جفت جفت | همه نام ایرج بد اندر نهفت
که این را سزاوار شاهنشهی | جز این را مبادا کلاه مهی
بلشگر نگه کرد سلم از کران | سرش گشت از آن کار لشگر گران
بخرگه در آمد دلی پر زکین | جگر پر زخون ، ابروان پر زچین
سراپرده پرداخت از انجمن | خود و تور ، بنشست با رای زن
سخن شد پژوهیده از هردری | زشاهی و از تاج هر کشوری
بتور از میان سخن سلم گفت | که یکیك سپاه از چه گشت جفت
بهنگامه بازگشتن زراه | همانا نکردی بلشگر نگاه
که چندان کجا راه بگذاشتند | یکی چشم از ایرج نه برداشتند

سپاه دو شاه از پذیره شدن   دگر بود و دیگر ز باز آمدن
از ایرج دل من همی تیره شد   بر اندیشه ، اندیشه ها بر فزود
سپاه دو کشور چو کردم نگاه   ازین پس جز او را نخواهند شاه
اگر بیخ او نگسلانی زجای   زتخت بلندی ، فتی زیر پای
برین گونه از جای بر خاستند   همه شب همی چاره آراستند

نابرابری سلم و تو ر با ایرج ، در اینست که آنها همه گیتی را میخواهند با خشونت بگیرند ، وایرج آماده است که به خاطر همبستگی و برادری ، از قدرتش بگذرد . وآنها به این توانائی ایرج در انجام چنین کاری ، رشك میبرند ، که خویشتن از کردن آن ناتوانند .

[٥٦]

شخصیت انسان ، اصلست یا « یك دستگاه فکری یا یك دین » ؟ وقتی دستگاه فکری و یا دین ، اصل بود ، انسان باید شخصیت خود را تابع آن سازد ، ولی وقتی شخصیت ، اصل باشد ، این شخصست که حق دارد به اقتضای « هنگام » ، از هر دستگاه فکری و فلسفی و آموزه دینی ، اجزائی را برگزیند ، که هم آهنگ باشخصیتش ، و ضروریات آن هنگام باشد . شخصیت انسان ، همیشه اصل برگزیننده میماند . انسان ، یك دین یا یك دستگاه فکری را در تمامیتش بر نمیگزیند ، بلکه اجزائی از هرکدام را . و این اجزاء را در هر گاهی ، بشیوه ای دیگر ، باهم پیوند میدهد . برگزیدن هر کلی ، نفی برگزیدن است . هر کلی را که انسان برگزیند ، حق برگزیدن را در او نابود خواهد ساخت . انسان فقط میتواند میان اجزاء ، برگزیند تا برگزیننده بماند . در برگزیدن یك کل ، حق و قدرت برگزیدن را از دست میدهد . یك متفکر ، میتواند طبق ضروریات منطق و روش و همخوانی ، یك دستگاه بسازد ، واستواری این بنای بلند و محکم ، میتواند احساس احترام و شگفت مارا بر انگیزد ، ولی هیچ انسانی نباید « حق برگزیدن خود » را فدای ی این همخوانی منطقی و روش درون یك دستگاه » بکند .

[۵۷]

هیچ متفکری ، آن قدرت فکری را ندارد که دستگاه فکری یا فلسفی بسازد ، که سراسر افکارش ، در خدمت منافعی باشد که او آگاهانه دنبال میکند .یك فکرِ غنی ، همیشه از ظرفِ سودمندیهای آگاهانه اش ، سرازیر میشود و فراتر میرود . یك فکر غنی در فلسفه ، همیشه از « دامنه ضابطه آگاهبود » فیلسوف ، خارج میگردد . اینست که هیچ متفکر اصیل ، نیست که بتواند فقط در چهارچوب منافع یك حزب و طبقه و ملت و امت بیاندیشد .

و این « لبریزیهای ناخود آگاهِ فکری ، از سودجوئیها و قدرتخواهیهای گروهی » ، فرهنگ مشترك یك جامعه را فراهم میآورند . فرهنگ ژرفِ مشترك یك جامعه ، آگاهانه ، از طبقه ای یا قومی یا گروهی خاص ، ساخته و پرورده نمیشود . وحتی این فرهنگ ، درست بر ضد سودجوئیها و قدرت طلبیهای گروهها و طبقات و اقوام ، ریشه میگیرد و بلند میشود .

[۵۸]

سائقه معرفت در ما ، در فریبها ، حقیقت میجوید، چون از فریبها ، نفرت دارد ، و میخواهد از گیر آنها رهائی یابد .سائقه هنر در ما ، خود ، « جهان های خیالی یا فریبنده » میآفریند ، و از آنها نیز کام میبرد . ما وجودی هستیم که هم به فریب ، کین میورزیم ، وهم ، فریب را دوست میداریم . اینست که آنچه خود را تجلی حقیقت میداند (دین ، فلسفه ،....) در گوهرش ، برضد هنر (یا حداقل بر ضد هنری از هنر هاست) است . یکی از فریب ، میگریزد ، یکی از فریب ، کام میبرد . هنر ، باور دارد که با فریب ، میتوان بخوبی زیست . برضد فریب ، زیستن ، غالبا تبدیل به « زیستن بر ضد زندگی » میشود .

[۵۹]

آمدن رمانتیك از فرانسه به ایران ، مانع پیدایش تفکر فلسفی در ایران شد .

رمانتیک ، در همان ادبیات ، به اندازه کافی، ارضاء میگردد ، و نیاز به ژرفیابی در فلسفه را پیدا نمیکند . ما یك سده است که « ادبیات بی فلسفه » داریم . این باور همگانیست که بی آفریینندگی در تفکر فلسفی ، میتوان آفرینندگی در ادبیات ، و در پژوهشهای ادبی داشت .

[٦٠]

ما تاموقعی میتوانیم به چیزی شك بورزیم ، که به چیز دیگر ، ایمان داشته باشیم . ایمان به هر عقیده ای و ایدئولوژئی ، تا موقعی استوار و نیرومند میماند ، که به عقاید و ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی دیگر ، بطورفعال شك بورزد . اگر به عقیده و فلسفه دیگر ، شك نورزد ، ایمان خودش را به عقیده اش از دست میدهد . شك ورزیدن به « آنچه تا کنون به آن ایمان داشته ایم » مارا شکاك نمیکند ، بلکه نیاز ما را به ایمان تازه ، پدید میآورد . وجود شك را نمیتوان از وجود ایمان ، جدا ساخت . هرکه شك میورزد ، نیاز به ایمان دارد ، وهرکه ایمان دارد ، نیاز به شك دارد .

[٦١]

اینکه فردوسی ، رایگان برای ملت ایران اثری بزرگ پدید آورد که شالوده هویت (خودباشی) اوست ، مردم ، بد عادت شده اند ، و از همه نویسندگان ، همین گونه فداکاری را مطالبه میکنند . نویسنده و اندیشمند و شاعر ی بزرگست ، که مفت در خدمت ملت کارکند ، و درفقر زندگی را بسر برد ، و با عذاب بمیرد . درعوض ، پس از زندگیش ، بسوگش خواهند نشست . شاهان برای تبلیغات ، صله و خلعت میدادند ، ولی ملت برای بقا ی هویتش ، پس از مرگ ، بیش از اندازه میستاید ، تا نویسنده و اندیشمند و شاعر ، فرصت برای درد بردن کافی در زندگیش داشته باشد .

[٦٢]

خدا ، تنها در عیسی و محمد ، تجلی نمیکند ، بلکه خدا ، همیشه دو رویه دارد . یك رویه اش در عیسی یا محمد ، جلوه میکند ، و رویه دیگرش ، در آخوند ها و کشیش ها . خدا را همیشه با دیدن این دو رویه اش میتوان شناخت . روزیکه بنیاد دین ، شناختن خدا ، بطور مساوی ، هم از راه آخوند و کشیش باشد ، وهم از راه پیامبرش ، دین ، پاکتر و عالیتر خواهد شد . عیسی و محمد ، خدای آرمانی را نشان میدهند ، و کشیش و آخوند ، خدای واقعی رادر پس آن آرمان . وهر آرمانی ، سایه واقعیتش را بدنبال میآورد . خدای آرمانی ، بی خدای واقعی ، خدا نیست . آنکه در واقعیت ، خدائی میکند ، فقط ایمان به خدای واحد آرمانی دارد . و همیشه خدای واقعیست که حکومت میکند ، نه خدای آرمانی . جدا ساختن آخوند از پیامبر ، در شناختن خدا ، سبب پیدایش فساد در دین میشود . تاریخ آخوندهای هر دینی ، به اندازه تاریخ خود آن پیامبر ، در شناختن آن دین ، اهمیت دارند . آنچه از دین در پیامبرش ، نمودار نشده است ، در آخوندهایش، نمودار خواهد گشت . آخوند ، متمم پیامبر است .

[٦٣]

پیامبرانی که بر ضد آخوند بوده اند ، آخوندهای مقتدرتری پس از خود پدید آورده اند . پیامبر بر ضد آخوند هست ، چون نمیخواهد دینش ، بیش از اندازه ای که خودش میخواسته ، گسترده شود . در دین ، تاریکیهائی هست که باید پنهان بماند تا پاك بماند . ولی آخوند ، می پندارد که اگر هر چه در امعاء دینست بیرون آورد ، پاك و خوبست .

[٦٤]

رابطه ای که یك ملت باهنرش دارد ، بهتر ، هویت آن ملت را نمودار میسازد که رابطه اش با دینش . در هنرش ، راست تراست که در دینش .

[٦٥]

تفکر زنده فلسفی ما ، با تلاش برای یافتن پاسخ به پرسشهائی آغاز خواهد شد که در تراژدیهای شاهنامه ، طرح شده اند ، وهزاره هاست که بی پاسخ مانده اند . در حماسه ، پرسش نیست . یك ملت ، در تراژدیهایش هست که نخستین بار ، پرسشهای گوهریش را طرح میکند . سده هاست که ملت ، در عزاداری حسین ، پرسشهائی را تکرار میکند که هزاره ها داشته است و متفکران ما به آن پاسخ نداده اند ، و حتی آنهارا نیز به جد نگرفته اند و هنوز نیز به جد نمیگیرند . پرسشی که خرد ، در پاسخ دادن آن ، به بن بست رسید ، تفکر فلسفی را میزاید . در تراژدی ، خرد ، به بن بست میرسد . فلسفه با پرسشهائی کار دارد که در مرزهای خرد ، طرح میگردند . ملت ، پرسشهای انگیزنده اش را هزاره ها طرح کرده است ، پس چرا خردمندان را آبستن نساخته است ؟

[٦٦]

یك فکر ، در تمامیتش خوب نیست . یك فکر ، در آنچه از آن فکر ، گسترده شده و آزموده شده و شناخته شده ، خوبست . با بیرون آوردن نتایج دیگر از آن فکر ، آن نتایج نیز مانند نتایج پیشین ، خوب نخواهند بود . فکری که یك یا چند نتیجه اش خوبست ، همه نتایجش خوب نیست . فقط نتایج خوب یك فکر ، خوبند . هر فکری ، نتایجی نیز دارد ، که نه تنها خوب نیست ، بلکه زیان آور و بدهم هست . از سوئی نتایج یك فکر ، بطور برابر خوب نمی باشند . یك نتیجه ، بهتر از نتیجه دیگریست . بنا براین ، هر فکری را باید در طیف نتایجش ، سنجید و هر نتیجه اش را جداگانه داوری کرد . قبول یك فکر ، با قبول برابری ارزش همه نتایجش ، مصیبت آور است . همینطور همه افکار یك دستگاه فلسفی یا یك دین ، بطور برابر ، نیکو نیستند .

سعدی در گلستان از این سخن میگوید که هرکسی می پندارد که عقلش ، کاملست ، ولی در قطعه شعری که بلافاصله در تائیدش میآورد ، از آن سخن میگوید که هرکسی می پندارد که دینش ، کاملست . آیا سعدی ، عقل را با دین ، مشتبه ساخته است ، و یا آن دو را باهم یکی گرفته است ؟ یا کاسه ای زیر نیم کاسه هست ؟

« همه کس را عقل خود بکمال نماید و فرزند خود بجمال

یکی جهود و مسلمان نزاع میکردند   چنانکه خنده گرفت از حدیث ایشانم
بطیره گفت مسلمان ، گر این قباله من   درست نیست ، خدایا جهود میرانم
جهود گفت ، بتوریه میخورم سوگند   وگرخلاف کنم ، همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین ، عقل ، منعدم گردد   بخود گمان نبرد هیچکس که نادانم »

آیا سعدی میاندیشیده است که این در اثر عقل هرکسی است که دین خودرا کامل میشمارد ؟ و بدون عقل او ، دینش ، کامل نیست ؟ یا اینکه فراموش کرده است که در باره کمال عقل ، سخن میگوید . اگر سعدی ، آگاهانه ، پنداشتِ کامل بودن دین را ، با پنداشت کامل بودن عقل ، برابر گرفته بود ، میخواست با یك تیر، دو نشانه بزند . اگر چنین بود ، بیت آخر ، این معنارا نیز داشت که اگر از سراسر زمین ، دین معدوم شود ، هیچکس باور نخواهد کرد که بیدین است . و درواقع این دین بود که نبود ، و همه می پنداشتند که با دین هستند . آنگاه سخن حافظ چیزی جز همین سخن سعدی نبود :

جنگ هفتاد و دوملت همه را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

همه ملل (عقاید) باهم میجنگند ، چون هیچکدام از آنها دین ندارند . ولی برعکس این پنداشت ما ، سعدی ، عقل را با شرع یکی میداند .

نفست همیشه پیرو فرمان شرع باد   تابرسرش زعقل بداری موکلی

وفراتر ازآن ، عقل فردی (عقل خود) را با عقل الهی(که شرع ازآن بر میخیزد) باهم مشتبه میسازد . ولی شاید عقلِ موءمن ، در عقل الهی محو میشود ، و هر مؤمنی فقط با عقل شرعیش میاندیشد .

[٦٨]

جوانمرد ، هیچگاه از دشمن، وقتی که ناتوان باشد ، کین خود را نمیگیرد .در کمینِ ناتوان شدنِ دشمن نشستن ، و آنگاه به او تاختن ، شیوه جوانمردانه نیست . این مطلب را صائب بسیار زیبا پرورانیده است :

کسی را میرسد لاف زبر دستی درین میدان
که از دشمن نخواهد وقت فرصت ، کینه خود را

طبعا ، وقتی دشمن از توان افتاد ، فوری نیز دست از جنگ میکشد .

[٦٩]

افسانه ، میتواند دو نقش کاملا متضاد باهم ، بازی کند . هم میتوان با افسانه ، مردم را بخواب برد ، و هم میتوان با افسانه ، آنهارا بیدارساخت .

دیگران ، زافسانه میریزند صائب ، رنگ خواب
سرمه بیداری از افسانه میریزیم ما

آیا روشنفکران ، آنچه را عقل و فلسفه میدانند ، « افسانه های بیدار سازنده » نیستند ؟ از همان افسانه ای که مردم را بخواب برده اند ، میتوان مردم را بیدار ساخت . آیا ما با افسانه ای که بیدار میسازد هم دشمنیم ؟ یا با افسانه خواه بیدار بسازد و خواه به خواب ببرد ، دشمنیم ؟ و چه بسا افسانه هائی را که برای خواب بردن ، ساخته اند و به عکس ، بیدار میسازند . و چه بسا افسانه هائی را که برای بیدار کردن ساخته اند ، وبه عکس ، خواب میکنند . البته این مهمست که افسانه ، در دست چه کسی نهاده میشود ؟ پس تفاوت « افسانه ای که انسان را بیدار میسازد » ، با « حقیقت » چیست ؟ آیا حقیقت ، خود ، همان افسانه بیدار سازنده نیست ؟ برای صائب ، افسانه ، معنائی وسیعتر دارد .

[٧٠]

حافظ ، با دیدن نور خدا در خرابات مغان ، در شگفت آمده بود . شگفت

میکرد که چگونه میشود خدا در خرابات مغان ، تجلی کند . ولی برای صائب دیدن راز آفاق در خرابات مغان ، چیز بدیهیست و هیچ شگفت انگیز نیست .

سر بسر خشت خرابات مغان ، آینه است
راز پــوشیده آفــاق ، عیــانست اینجا

همه خشتهـای خرابات مغـان ، آینه ای هستند کـه راز را آشکار میـسازند . حافظ با چشم ویژه خودش ، میتـوانست نور خدا را در خرابات مغان ببیند . ولی برای صائب ، خشتهای خرابات مغان ، این ویژگی را بخودی خود دارند ، وهرکسی که در این خرابات وارد شود ، راز پوشیده آفاق را می بیند . دیدن حقیقت در خرابات مغان برای هیچکس ، هیچگونه شگفتی نداشت .

[۷۱]

وقتی از یك فرهنگ ، شیوه ها و راههای سیاسی گوناگون میجوشند ، همیشه آن فرهنگ واحد ، آن سیاستهـای گوناگـون را به هم می پیـوندد . ولی وارد کردن یك شیوه سیاسی ، که در آن فرهنگ ، ریشه ندارد ، همیشه از راههای سیاسی که از آن فرهنگ روئیده ، بیگانه میماند . همه احزاب و قوای سیاسی ، باید در فرهنگ یك جامعـه ، ریشه داشته باشند ، تا علیـرغم کثرت و تضاد ، زمینه یگانگی و تفاهم داشته باشند .

[۷۲]

وقتی تفکر سیاسی ، از زمینه خودِ یك فرهنگ ، بروید و ببالد ، و احزاب و جنبشهـای سیاسی بر چنین تفکراتی بنا شوند ، آشتی دادن آن احزاب و جنبش های ســیــاسی باهم ، ممکنست . روشنفکران ایرانی، ســده هاست کــه دیگر نمیتـوانند از فرهنگ خود ، مایه برای تفکرات سیاسی بگیـرند ، و باور ندارند که فرهنگشان ، امکانات به گسترش دستگاههای فکری و اجتماعی و سیاسی گوناگون میدهد . نازائی خود را ، به ناتوانی فرهنگشان نسبت میدهند .

[۷۳]

تا ملتی ، هسته آفریننده و زاینده فرهنگ خودرا کشف نکرده ، و به آگاهیش نیاورده است ، نمیتواند گذشته خود را به آینده اش پیوند بدهد ، ونمیتواند امکان ، برای تفاهم آفریننده و پویا داشته باشد .

[۷٤]

فرهنگ ، پیغمبری (مرجعیت) واحد ، و کتابی مقدس ندارد ، که کسی تنها از او ، استناد کند ، و از او همیشه شاهد بیاورد . فرهنگ ، از مغزها و روان برجسته ترین متفکران و شخصیت ها ی یك ملت (ملت فرهنگی ، نه ملت سیاسی) تراویده است . همه آنها ، این فرهنگ را سرشار و غنی ساخته اند . فرهنگ مارا زرتشت ومزدك و مانی و فردوسی ، و حافظ و سعدی و عطار و مولوی و نظامی و عبیدزاکانی .... پرورده اند . ما میتوانیم درونمایه تفکرات اخلاقی و سیاسی را ، از همه آنها بگیریم و بپرورانیم و بگستریم . ترجمه آثار متفکران بزرگ از خارج ، مانند جابجا ساختن درختان سد و یا دویست ساله ، از زمینی به زمینی دیگر است ، که بدشواری میروید و به آسانی میخشکد . نشاندن یك جوانه ، در زمینه فرهنگی ما ، بزودی تنومند تر از آن درختان جابجا شده تنومند ، خواهد گردید .

[۷٥]

انسان نیرومند ، چند خدائی بود . انسان سست ، تك خدائی شد .انسان نیرومند ، با تصویر هر خدائی ، تصویری دیگر از گیتی و زندگی داشت . انسان سست ، با تصویر یك خدا ، نیاز به یك تاویل از گیتی و زندگی دارد . روزگاری ، غنای فرهنگی در چندگانگی خدایان نمودار میشد . امروزه ، غنای فرهنگی ، در شکل نیاز به « چند تأویل گوناگون از زندگی و تاریخ و گیتی » باز گشته است .

[۷۶]

فرهنگ ما ، دهقانیست ، نه مدنی ، و نه « آخوندی ـ موبدی » . بهترین شاهد این مطلب ، نخستین بیتیست که با آن ، شاهنامه آغاز میگردد ، و اصالت خودرا از پیشینه دهقانیش ، تثبیت میکند :

سخنگوی دهقان ، چه گوید نخست　　　که تاج بزرگی به گیتی که جست

این فرهنگ دهقانیست که درباره سیاست و اصول حکومت،میاندیشد .شاهنامه به عنوان « گنجینه فرهنگ دهقانی » ، و « فرهنگ دهقانی ایران » ، باید بررسی گردد ، تا ویژگی روان و اندیشه ایرانی ، چشمگیر شود . پهلوانان شاهنامه ، زائیده از تخیل و روان دهقانان ما ، و آرمانهای سیاسی ـ حکومتی آنانست . حتی در تمثیل دین به کرباس ، و اینکه چهار دین گوناگون ، چهار سوی این کرباس را گرفته اند ، یکسویش را « دین دهقانی » گرفته است . البته منظور از « دین دهقانی » در این تمثیل ، دین زرتشتی است ، ولی همین دعوی که دین زرتشتی از فرهنگ دهقانی زاده شده است ، و حقیقتش در همان فرهنگ دهقانیش هست ، دهن کجی به طبقه موبدی ـ آخوندیست . در واقع « دین مردمی » ، ، منش و شیوه اخلاقی همین دهقانانست که در برابر دین رسمی آخوندی ـ موبدی ، خودرا چشمگیر ساخته است . ودرست این دین مردمی یا دین دهقانی بود که سده ها بلکه هزاره ها نانوشتنی ماند ، حق به نوشته شدن نداشت ، واز دهان بدهان میرفت ، چنانکه یك بیت پس ازهمان بیت بالا میآید :

مگر کز پدر یاد دارد پسر　　　بگوید ترا یك بیك از پدر

درحالیکه سنت دینی حاکم ، هم نوشته و هم در گنجها نگاهداشته میشد ، و هم آخوندها آنرا به مردم میآموختند .

[۷۷]

اسطوره های ایران در شاهنامه ، میخواهند نقش شوند ، یا به سخنی دیگر « نگاره خواه » میباشند . شاهنامه ، پس ازآمدن اسلام ، مادر نقاشی و رنگ

آمیزی شد . این آرمانهای ملت ، در سیمای پهلوانان بودند ، که میخواستند ، « شکل » بخود بگیرند ، نگاشته بشوند ، و به نوشته بودن تنها ، بس نمیکردند . نقش ، از آنها لبریز میشد . نقش ، سپاس اندیشه و خرد بود . شاهنامه ، مهر دهقان به نقش ، و مهر دهقان به رنگ را مینمود . واین بیت که در آغاز شاهنامه میآید ، همین خواست و مهر دهقانی را چشمگیر میسازد

خرد گر سخن برگزیند همی همان را گزیند ، که بیند همی

خرد ، سخنی را بر میگزیند که دیدنیست . نوشته ، نگاشته است . سخن خردمندانه ، سخنیست عین « نگاره = نقش و تصویر » ، که دیدنیست . یکی از معانی این سخن ، همان « نیروی صورت آفرینی خرد » است . خرد میخواهد به جهان و جامعه و انسان ، صورت بدهد . در واقع « خرد کارنند » جمشیدی ، همان « خرد صورتگرو نگارنده » است . ودرست این « خرد نگارنده انسان » ، به خدائی که خود « نگارنده بر شده گوهر است » نمیتواند راه یابد ، چون فقط وقتی اورا بنگارد ، اورا بر میگزینند .

[۷۸]

واژه های شاهنامه (اسطوره ها) ، بیش از واژه اند . این واژه ها ، نقشها و رنگهای نهفته اند . از واژه های اسطوره ها ، رنگ و نگار، میروید و میشکوفد . آیا هنوز زمان آن فرا نرسیده است که این نگارها و رنگها ، بجای تصاویر شاهان ، درو دیوار ساختمانهای بلند و میدانها و ایوانها و بازارها را بیارایند ؟و این آرمانهای سر کوبیده مردمی ، جای ایدئولوژی و آرمان حکومتمداران و نخبگان و آخوند ها را بگیرند ؟ در تخت جمشید ، شاهان نگذاشتند نقشی ازاسطوره جمشید کرده شود . واین سنت ، ادامه یافت . فرهنگ ایرانی ، همیشه کوبیده و رانده شده است . تاریخ ، میخواست اسطوره را بزداید . واقعیت ، از آرمان میترسید، و آرمان مردم را ، نا نگاشتنی و نا نوشتنی کرده بودند . « نقش کردن آرمان » ، گامی در راهی واقعیت یافتن آرمان بود . از رستم ، که نماد آرمانهای مردمی ـ دهقانیست ، نه تنها

گشتاسب و اسفندیار (که نماد قدرت حکومتی و آخوندی بودند) میترسیدند ، بلکه حکومت بطور کلی ، و طبقه آخوندی بطور کلی ، همیشه میترسند . شاهنامه را باید به میدانها و خیابانها و بازارها برد . زمان نوشتن شاهنامه ، پایان یافته ، زمان کشیدن و نگاشتن و تراشیدن پیکرهای شاهنامه ، آغاز شده است . تصویرها ، نیرومندی واژه ها و مفاهیم را آشکار خواهند ساخت . نقاشان و مجسمه سازان ، باید معنای نهفته در شاهنامه را بیابند ، نه پژوهشگران لغوی و دستوری شاهنامه .

[۷۹]

پیوند ویژه ای که فرهنگ ایرانی با « آتش » داشته است ، رابطه او را با « تصویر » ، از سوئی ، و « حقیقت و یاخدا » از سوئی دیگر، معین میسازد . آتش ، پدیدار است ، ولی هیچگاه « شکل » ندارد . زبانه ، شکل ثابت به خود نمیگیرد ، ولی پدیدار است . خدا و حقیقت و سیمرغ ، پدیدار میشوند ، ولی در هیچ شکلی و تصویری ، ثابت و پایدار نمی مانند ، بت و پیکر نمیشوند . این اندیشه نیرومند ، ایرانیهارا از پیکر سازی و نگاریدن اسطوره های خود باز داشته است . آنها دشمنی با تصویر نداشته اند ، ولی تصویر ، نمیتوانست حقیقت را در خود نگاه دارد . نه تنها خدا ، همان ویژگی آتش را داشت ، بلکه انسان نیز همان ویژگی آتش را داشت . بنا بر اسطوره های بجا مانده در بندهشن ، فرهنگ ایرانی باور داشت که انسان ، تخمه آتش است . آتش از او میروید . انسان وقتی شکوفا شد ، آتش میشود ، یعنی پدیدار میشود، ولی بی صورت میماند . در حالیکه در مسیحیت ، خدا ، در پسرش (مسیح) ، انسان و تصویر میشد . خدای بی تصویر ، در عیسی ، تحول به تصویر می یافت . صورتی واحد و ثابت پیدا میکرد . در عرفان ، این اندیشه باستانی، بدین شکل ، بجای میماند که خدا ، گاه این ، و گاه آن میشود . خدا ، فقط یك آن ، شکلی گذرا به خود میگیرد . هنوز به خود شکلی را نگرفته ، آن شکل را رها میکند .البته مفهوم حقیقت که با آتش ،

عینیت یافت یا تلازم پیدا کرد (در اردا ویرافنامه ، سروش ، آورنده حقیقت ، و آذر ، همیشه باهم پدیدار میشوند .) این بود که فرهنگ ایرانی ، دشمن تصویر و ضد تصویر نبود ، ولی تصویر را مقدس هم نمیشمرد . این ترس که در هر تصویر انسانی ، خداست ، در یهودیت و اسلام هست ، واین ترس در آغاز مسیحیت نیز بود . از سوئی شاهان ایرانی ، احساس میکردند که با ساختن پیکرهای خود ، و بالابردن آنها در شهرها ، نزد مردم ، « مقام خدا گونه » پیدا نخواهند کرد . این « آنی بودن پیدایش حقیقت یا خدا ، دریك شکل » ، حالت ایرانی را نسبت به هر نقشی و مجسمه ای (تندیسی) معین میسازد . با قدغن کردن تصویر ، درست حالت او نسبت به تصویر ، عوض میشود . تصویر را باید شکست ، چون تصویر ، چیزی خدا گونه را در خود تثبیت میکند ، و چیزی شریك خدا ، پیدایش می یابد . همین حالت ایرانی در برابر آتش ، ماهیت حکومت را معین میسازد . هیچ حکومتی نیست که عینیت مداوم و ثابت ، با « شکلی و عبارتی و آموزه ای از حقیقت » داشته باشد . گسترش فلسفی و حقوقی و سیاسی ودینی (به معنای آموزه یك پیامبر) این ایده ، خطرناك بوده است .

[۸۰]

غـــایت فــرهنگ ایرانی ، « نگاهداشتن آتش » بوده است ، نه نگاهداشتن تصـویری و نقـشی (سـاخـتـمـانی و مـعـبـدی ، یا سازمـانی ، یا نظمی یا جسمی...) . هدفش ، نگاهداشتنِ « نیروهای آفریننده و زنده و بی نقش و نگارِ فـرهنگ » بوده است ، نه نگاهداشتنِ شکل یابیـهـای آنهـا و تقـدیس آن شکلها و پرستیدن آن شکلها .

[۸۱]

با آنکه اهورامزدا ، خدای روشنائی بود ، و نزد او ، روشنائی ، اولویت داشت ، در فرهنگ ایران ، آتش ، در گستره معنایش ، اولویت خودش را نگاه داشت .

حتی در خود دین زرتشتی ، آتشکده ، بیان همین اولویت ماند . آتش ، سرچشمه روشنائی ماند . چنانکه در داستان هوشنگ در شاهنامه نیز ، آتش ، سرچشمه روشنائی است ، نه وارونه اش .

بدانگه بدی آتش خوبرنگ   چو مرتازیان است محراب ، سنگ
بسنگ اندر ، آتش ازوشد پدید   کزو روشنی در جهان گسترید

آتش ، برتری خود را به روشنائی ، نگاه میدارد . با اصل شدن روشنائی ، ایده ، اصل ، وجسم (تن) ، فرع میگردد . ولی با همین « آتش بودن خدا و حقیقت» ، یگانگی تن و روان ، یا یگانگی ایده و ماده ، استوار بجای ماند . این برشدن (تعالی) آتش از سنگ و و برشدن روشنی از آتش ، که تحول از سنگ به آتش و آتش به روشنی را می نماید ، در واقع ، زاده شدن آتش از سنگ ، و سپس زاده شدن روشنی از آتش است . یا به عبارت دیگر ، اهورامزدا از جسم میزاید . میتراهم از سنگ ، زاده میشد . سیمرغ هم از سنگ (کوه) زائیده میشد . تحولات در گیتی ، روند تعالی داشتند .
« برشدن » که در شاهنامه ، همان « ترانسندنس Transendenz » باشد ، روند تحولات در گیتی است . اینکه شهرآرمانی ، فراز کوه ساخته میشد ، نتیجه همین تحولات خود گیتی بود . ترانسندس ایرانی ، ملکوت و آخرت نبود ، بلکه یك واقعیت رسیدنی بود . خدا، هم از گیتی و در گیتی ، زاده میشد . اینست که مسئله دین ، بشیوه دیگر در یافته میشد که ما در می یابیم .

[۸۲]

انسان ، تا خون نخورده است ، از اهریمن ، از ته دل فرمان نمی برد . از این رو ، اهریمن به ضحاك ، خون جانوران را میدهد تا بخورد . و این خون در وجود ضحاك ، تحولی ژرف میدهد که با تمام وجودش ، فرمانبردار اهریمن میشود . و اهریمن ، با چاشنی های خوشمزه ، ضحاك را به خوردن گوشت (یا کشتنی ها) میفریبد . فرمانبری از اهریمن ، با خونخواری ، آغاز میشود .

زهرگونه از مرغ و از چارپای خورش کرد و یکیك بیاورد بجای
بخونش بپرورد بر سان شیر بدان تاکند پادشا را دلیر
سخن هرچه گویدش فرمان برد بفرمان او ، دل گروگان برد

قدرت خواهی، که در شاهنامه « حکومت کردن بی فر هست » ، پیامدِ « دلیری به خونریزی و خونخواری » است . بی فرّ ، فقط میتوان از راه آزردن ، و بیم انداختن در دل مردم ، و نابود ساختن خرد مردم ، حکومت کرد . حکومتی که میکشد ، فرّ ندارد .

[۸۳]

تصویر ، برای دریافت مستقیم حقیقت یا واقعیت نیست ، بلکه تصویر ، بجای حقیقت و یا واقعیت ، گذاشته میشود . ازاین پس ، ما فقط با تصویر ، کار داریم ، و میتوانیم از خودِ حقیقت یا واقعیت ، چشم بپوشیم . تصویر ، جانشین حقیقت میشود ، و نیاز ما به حقیقت ، فراموش میگردد . فقط وقتیکه در کاربرد تصویرها ، ما با تضاد چشمگیری با حقیقت و واقعیت روبرو شدیم ، نیاز ما به رابطه مستقیم با حقیقت از نو پدیدار میگردد ، ودشمن تصویر میشویم ، و در تصویر ، بت می بینیم .

[۸٤]

رندِ زیرك ، از دید حافظ ، دو ویژگی بزرگ دارد ، یکی آنکه نمیخواهد هیچکس را بدام بیاندازد (حقیقتی را بدیگران مشتبه سازد ، یا با حقیقتی به دروغی بفریبد) ، دیگر آنکه نمیخواهد هیچگاه بدام انداخته شود (کسی و عقیده ای و فلسفه ای و طریقتی اورا بفریبد) .

[۸۵]

موسیقی ، نباید یك گفته را همراهی کند ، و نباید وسیله ای در دست گفته باشد ، بلکه موسیقی ، باید شکوفائی آهنگی باشد که در گفته ، خفته بوده

است . ولی آیا در یك گفته ، فقط یك آهنگ نهفته است ؟ آیا گفته ها ئی که چند آهنگ در خود دارند ، چند معنا ندارند ؟ وچه بسا آهنگ موسیقیِ گفته ، معانی دیگر و آهنگهای دیگرِ همان گفته را میپوشاند . و آنانکه در هرگفته ای ، فقط معنای آنرا میفهمند ، وآهنگ آنرا نمیشنوند ، دامنه نفوذ آن گفته را نمیشناسند . معنای هیچ گفته ای ، دامنه و ژرف نفوذ یك گفته را مشخص نمیسازد .

[۸۶]

تصویری که جانشین حقیقت شد ، بت شده است . و بتی که بنام حقیقت مارا جذب میکند (نه بنام تصویر) ، مارا افسون میکند ، تصویر است ، ولی کشش حقیقت را بر ما دارد .

[۸۷]

هنر، میتواند ، از دامنه خودش بگذرد .هنر میتواند به فلسفه ویا دین و یا سیاست ، منش و گوهر خودرا بدهد . ازآن پس ، فلسفه یا سیاست یا دین ، در انسان و جامعه و تاریخ ، ماده ای برای صورت دادن ، میجویند . در این دو سده ، ناگهان منش هنر ، در فلسفه و سیاست ، دمیده شد، و آن دو را بکلی تغییر داد . این فلسفهِ هنرمنش ، یا سیاست هنرمنش ، به فکر تغییر دادن انسان و اجتماع و تاریخ افتادند . فلسفه و سیاست ، ناگهان خود را در نقش صورتگر انسان و جامعه شناختند ، واز کارهای خود (تغییر دادن اجتماع) ، کام هنری میبرند . این بود که در « تراش دادن جامعه و انسان و تاریخ » ، درد جامعه را احساس نمیکردند . پیکر تراش ، کام از آفرینندگی میبرد، و احساسی از درد سنگ ندارد . آنچه او میتراشد ، برایش سنگ میشود .

[۸۸]

در دیالکتیك ، هرکسی با خودش بازی میکند . در دیالوگ ، دونفر با چیزی

دیگر بازی میکنند .در سیاست ، یکی با دیگری بازی میکند .

[۸۹]

در آغاز شاهنامه ، اهریمن به فرّ کیومرث ، رشك میبرد . در واقع در داستان جمشید نیز ، مسئله ، « رشك ورزی به فرّ » او بوده است . و اینکه در زامیاد یشت که مطلب به گرد « فرّ جمشیدی » میچرخد ، امشاسپندان و پهلوانان و میترا ، همه درپی همین فره او هستند . ولی در این اثنا ، در اثر تحولات اخلاقی ، رشك ، بسیار نکوهیده و زشت شمرده میشده است ، و مجبور بودند که نامی از رشك نبرند . وقتی رشك ، سزاوار خدایان و پهلوانان نبوده است ، آنگاه تهمت را به خود جمشید زده اند که او دروغ گفته است . او تهمت رشك را بخدایان بسته است . ولی دروغ گفتن ، در فرهنگ باستان برابر با معنای « آزردن » بوده است ، که با تصویر جمشیدی ، که رهاننده همه مردم ، از درد و آزار بوده است ، بکلی سازگار نبوده است (در شاهنامه ، در بسیاری از ابیات ، راستی با کلمه بی آزاری همراهست ، وراستی ، ضد دروغست که آزار میباشد) .

به هر حال ، اهریمن به هرچیزی ، رشك نمیبرده است ، بلکه به فرّ ، رشك میبرده است . و فرّ ، بنا بر منطق اعمالِ خود جمشید ، حقانیت به حکومت یا برتری میدهد . آنکه اعمال سازنده و درد زدا و جان پرور برای مردم میکند ، حق به برتری دارد . بنا براین « آنکه با آزار و خونریزی و دروغگوئی و تباهکاری » به برتری و حکومت میرسد ، مورد رشك قرار نمیگیرد . چنانکه اهریمن ، به ضحاك ، رشك نمیورزد . اهریمن با ضحاكِ بی فر ، همکاری میکند .

فرّ ، اصل نظم است ، چون هر گونه برتری ، موقعی سزاوار و رواست که پیامد فرّ باشد . سراسر اجتماع ، هم آهنگ فرِ افراد ، نظام می یابد . این سر اندیشه نظم اجتماعی و سیاسی فرهنگ ایرانست . پس اهریمن ، قدرت برهم زننده نظم ، یا به عبارت دیگر ، علت هرج و مرجست . نظم ، آبادیست ، هرج و مرج که ویر (ویرانه ، هیر و ویر) باشد ، ویرانگیست . در واقع ، رشك ،

رشك به « نابرابری به حق » و سزاوار است . خدایان به اعمال نیك جمشید ، رشك میورزند ، ازاین رو برضد نظم و آبادی و مدنیت و فرهنگ و تندرستی و خوشبختی مردم هستند . البته این سر اندیشه ، پیش از دوره ای پیدایش یافته ، که خدایان ، اخلاقی ساخته شده بودند . داستان جمشید ، بسیار کهن میباشد ، و پیش از پیدایش خدایان اخلاقی مانند اهورامزدا ، بوده است . جمشید ، انسانی بوده است که علیرغم رشك خدایان ، فرهنگ و مدنیت انسانی را با خرد و خواستش میسازد . و خدایان بر ضد خوشبختی و آبادی و فرهنگ و نظام بوده اند ، چون به نیکوکاریهای او رشك میورزیده اند . رشك ، رشك به نابرابری محق و بسزا هست ، که اگر نباشد ، نظم اجتماع به هم میخورد . پس در جهان بینی ایرانی ، همه نابرابریها ، بد نبودند ، بلکه آن نابرابری که بر نیکوکاریها ئی که مورد آفرین اجتماع واقع نشده ، ایجاد شده است ، بدند . ولی نابرابریهای فرّ ی ، برای نظام سیاسی و اجتماعی ضروری هستند . واین نابرابریها ، نابراربریهائی هستند که مردم بخواست و خرد خود می پسندند و می پذیرند و میشناسند . وهرگونه نابرابری جز این ، پذیرفته و شناخته نمیشود .

[۹۰]

تراژدی جمشیدی ، که تراژدی بنیادی هر انسانیست ، اینست که خرد و خواست انسان ، علیرغم آنکه تواناست که بهشت را بسازد و به خوشبختی برسد ، شکست میخورد . انسان ، دانشی می یابد که با آن ، همه دردهای خود را چاره میسازد ، و زندگی را جوان میسازد ، و به همه رازهای آسمانی پی میبرد ، ولی درست با همین دانش ، شکست میخورد ، و دچار بدترین دردها میشود . جمشیدی که با خردش ، همه را از درد میرهاند ، خود با همان خردش ، دچار بریده شدن به دونیمه که بدترین دردهاست میگردد . خردی که هر دردی را دوا میکند ، خود دچار درد بیدرمان میشود .

[۹۱]

در آموزه یا معرفتی ، که هیچ پرسشی نیست ، آن آموزه و معرفت ، خودرا در واقع ، پاسخ هر پرسشی میداند . آنچه تهی از پرسش است ، خودرا پاسخ میشمارد . هر معرفتی ، پاسخ است ، تا کسی دیگر نپرسد . پاسخ را پیش از آنکه پرسیده شود ، میدهد ، تا پرسش ، در همان حالت تخمگی ، سوخته و خشك بشود .

[۹۲]

پهلوانان ما ، دو گونه خرد داشتند ، « خردکاربند » و « خرد سوگمند » . خرد کاربند ، فقط رویارو، و علیرغمِ « خرد سوگمند » ، ارزش و معنای خود را می یافت . علیرغم درد و رنج ، خوش و شاد بودن . علیرغم فریب ، راست بودن . علیرغم شکست ، امیدوار بودن و کار کردن .با دانستن اینکه خرد ورزیدن ، شکست میخورد و به پوچی میرسد، ولی با خرد ، اندیشیدن و معنای زندگی را جستن .

[۹۳]

کسیکه درد دیگران را می بیند ، و آزرده نمیشود ، یا کسیکه درد دیگران را می بیند ، و خونش بجوش نمی آید ، و شرمگین نمیشود ، انسان نیست . این بزرگترین اصل اخلاقی است که در شاهنامه شالوده سیاستمداری (جهانداری و جهان پروری) میباشد .

نه مردم شمر ، گر ز دام و دده　　　کسی کو نباشد بدرد ، آزده

مبادا در آن دیده پر آب شرم　　　که از درد ما نیست پرخون گرم

ودر اسطوره های سیامك و ایرج و جمشید و سیاوش و رستم ، آنچه خواسته میشود ، همین « جوشیدن خون گرم » از دیدن درد آنهاست . نه تنها باید از درد آنها ، آزرده و دردمند شد ، بلکه باید خون ما بلافاصله گرم شود ، و از سر ، زنده شویم و دست به کار شویم ،تا ستمی را که چنین گزندی را میزند ،

بزدائیم .فردوسی ، آن گونه همدردی را میخواهد ، که انگیزنده همکاری ، در پی کردن آرمان اجتماعیست. در جهان بینی باستانی بیشتر « دلسوزی » بود تا « همدردی » . از دیدن هر دردی ، دل (یعنی مغز هستی انسان) میسوخت ، واین به مراتب بیش از « همدردی » بود .

البته این اندیشه ، به همان مفهوم جان ، که همجانی همه جانهاست باز میگردد. آزردن یك جان ، آزردن همه جانهاست . دردی که جانی میبرد ، به همه جانها میرسد . پس ستم به یکی ، ستم به همه است . دروغ گفتن به یکی ، دروغ گفتن به همه است . خود را به تنهائی از درد و ستم نمیتوان رهانید . وقتی که در شاهنامه میآید که « خرد ، نگهبان جان هست » ، مقصود آن نیست که « فقط به جان خودت و به خودت » باید بیاندیشی ، بلکه باید به جان ، یا به عبارت بهتر به جان درهمه ، بیاندیشی و نگهبان جان در کلش باشی . درد دیگران ترا میسوزاند . اگر دیگری درد مارا می بیند ، و خونش گرم نمیشود ، باید دیده اش پر از آب شرم بشود . شرم از اینکه درد دیگری را می بیند ، و به جوش نمی آید و دلش نمیسوزد ، و در او هیچ جنبشی برای زدودن آن ستم و درد پدیدار نمیشود . این لاقیدی در برابردیدن ستم و درد ، شرم آور است . اینست که سیامك در همان آغاز شاهنامه ، با دیدن ستم (همان قصد آزردن کیومرث ، نه خود آزردن) به شور و جوش میآید . این همبستگی خانوادگی نیست . این نشان همدردی دو انسان نخستین ، به هست . دلسوزی برای دیگری ، انسان را در کلیتش متعهد و مسئول میسازد . به شور آمدن ، بیان همین فراگرفتن کل انسانست . از این پس نباید تنها با خرد بیاندیشد ، بلکه در کلش ، به جنبش و کار آید . انسان دردیدن « درد دیگری » ، از « اندیشیدن به سود خود » میگذرد . این کار در جهان بینی ایرانی « خردمندی » بوده است . خرد ، اندیشیدن به دردهای همه ، و انگیخته شدن و بشور آمدن برای زدودن آن دردها ست . خرد ایرانی ، « اندیشیدن به سود خود » نیست ، بلکه « اندیشیدن برای نگهبانی جان در کلیتش » هست . خرد ، یك واقعیت سیاسی و اجتماعی دارد .

[٩٤]

جمالزاده ، به یکی از دوستان ، گفته بود که آثار جمالی ، چند نمره برای سر روشنفکران ایرانی گشاد است .

[٩٥]

ایرانی از جمشید یادگرفته است که ، ولو آنکه به دو نیمه نیز اره شود ، ایستادگی کند و همان خود بماند . او خودی دارد که با دونیمه اره شدن ، باز خود میماند . علیرغم نابود شدن ، خود ماندن ، بزرگی انسانست .

[٩٦]

ایرانی در رقص ، دو اندیشه متضاد را باهم آمیخته بوده است . ما یك واژه برای رقص نداریم . رقص ، هم دست افشانیست ، و هم پای کوبی . این دو واژه ، دو واژه هم معنا نیستند . پای کوبیدن ، راه رفتن نیست . در رقص ، معمولا ، پا ، پر میشود . پا ، به پریدن میگراید . پا ، سبك میشود . در حالیکه کوبیدن پا ، درست بیان « سنگین ساختن پا ، در یك آن » است .کوبیدن ، وارد آوردن گهگاه ضربه ای سنگین است . پا ، در پایکوبی ، تبدیل به سنگ میشود ، مارا سنگین میکند .از سوئی دیگر ، دست درست برضد این ، رفتار میکند . دست میافشاند . دست ، خودرا سبك میکند ، دست ، تبدیل به پر میشود .زندگی را سبك میسازد . در زمانی که دست ، در دست افشانی ، زندگی مارا سبك میکند ، و پا ، در پایکوبی ، زندگی مارا سنگین تر میکند . ما دوگونه درد داریم ، دردی را که باید کوبید ، ودردی که باید انداخت و افشاند و ریخت . پای ما در کوبیدن ، مارا به زمین (به آن درد) میکوبد و در آن درد ، محکم میکند ، و دست ما ، وارونه اش مارا از دردی دیگر ، آزاد میسازد . ما درموسیقی شادمان ، ازگونه ای از دردهایمان ، رهائی می یافتیم و در گونه ای از دردهایمان ، ژرفتر فرو میرفتیم . رقص ما ، سبك شدگی و پر وبال یافتن سراسر وجود ما نبود ،

که زندگی از هر دردی ، سبك شود . رقص ما ، تضاد درونی داشته است . البته میتوان ، دست افشانی ، بی پایکوبی داشت ، و پای کوبی ، بی دست افشانی داشت ، ولی در این جدا سازی ، ما فقط با نیمه ای از دردهای خود کار داریم . ما یك گونه درد نداشتیم که فقط برقصیم . ما دو گونه درد داشتیم که دریکی ، باید همیشه محکمتر و پای بند تر شویم ، و از دیگری باید همیشه رها شویم .

[۹۷]

شعرای ما در گذشته میخواستند با کلمات برقصند و آواز بخوانند (رامشگری کنند). آواز ، نماد کل موسیقی بود . شعرای نوخواه ما ، میخواهند با کلمات ، نقاشی کنند . شعر ، در گذشته ، جای خالی رقص و موسیقی را میان مردم پر میکرد . ولی شعر نو ، به تقلید از اروپا ، خواست ، نقاشی کند ، در حالیکه هنوز خلأ رقص و موسیقی در اجتماع ، برطرف نشده بود . هنوز رقص و موسیقی ، در پناهگاه شعر ، و بعنوان پناهنده در شعر ، میزیست . شاعر در اروپا ، میخواست با نقاش ، مسابقه بگذارد ، چون نقش و رنگ ، حیثیت اجتماعی بزرگی یافته بودند . ولی در ایران ، شعرا ، موقعی در پی این تقلید رفتند که نقاش ، هنوز در جامعه ما ، از حیثیت اجتماعی بالائی بر خور دار نبودو نیست . شعر ، موقعی که رقص و موسیقی ، حرام بود ، کار آن دو را در نهان میکرد ، و مردم در شعر ، نا آگاهانه نیاز طبیعی خود را از رقص و موسیقی بر میآوردند . ولی شعری که میخواست نقش و رنگ باشد ، نسبت به نیازهای هنری مردم بیوفا شد، و مردم را از همان « رقص و موسیقی پنهانی درشعر ، که هنوز تنها هنر ی بود که تا در آن دروغ دیده میشد ، تحمل میشد » محروم ساخت . عرفا ، کوشیدند که تا اندازه ای تفکر آزاد را نیز که مانند رقص و موسیقی ، حرام بود در شعر پنهان سازند . شعر ، پناهگاه و مخفی گاه رقص و موسیقی و اندیشه آزاد شده بود . وشعر نو که به هوس نقاشی کردن با کلمات افتاد ، نقش پیشین خودرا به عنوان «

پایگاه ِ پناهندگانِ فراری و تبعیدی » تا اندازه زیادی فراموش کرد .

[۹۸]

فرهنگ ، همیشه رویارو با دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی ِحاکمست ، با آنکه رسما تابع آن نیز باشد . فرهنگ ، میکوشد حساسیت مردم را همیشه بالا ببرد و احساس آنهارا لطیف تر سازد . با لطیف تر شدن احساسات و حواس و اندیشیدن ، محتویات و آموزه ها و خواستها ی دین و ایدئولوژی حاکم ، دردناك و درد زا میشوند ، چون هرچه این فرهنگ ، پیشتر برود آنها ، خشن تر و زمخت تر و وحشی تر ، دریافته میشوند . فرهنگ ، با افزایش این حساسیت ، محتویات و افکار دین یا ایدئولوژی یا مکتب فلسفی حاکم را نامطبوع و خشن و «تهی از ظرافت و نرمی » می یابد. این احساس فرهنگی ، با دلیل و کلمه ، آنهارا رد نمیکند ، بلکه از آنها درد میبرد . آنها ، ناخود آگاه ، علت درد میشوند ، درحالیکه حقانیت آنها ، به درد زدائی و درد کاهی آنهاست . اینست که اگر فوری از خود ، واکنش نشان ندهند ، و خود را لطیف تر و فرهنگی تر نسازند ، طبعا کم کم به عنوان « علت درد » ، شناخته میشوند . در آغاز ، با افزایش حساسیت اجتماعی ، فقط احساس افزایش درد ، پدیدار میشود ، ولی هنوز آن دین یا ایدئولوژی یا فلسفه به عنوان « علت و سرچشمه درد » شناخته نمیشود ، و در این فاصله ، آنها فرصت دارند که خودرا تغییر بدهند . با افزایش درد ، که پیامد این لطیف شدن احساسانست ، نیاز به جستجو و پژوهش میافزاید ، چون با لطیف تر شدن حواس و احساسات ، درزها و بریدگیها و شکافهای تاریك ، در همه آموزه های دینی و معرفت و فلسفه ای که آموخته اند ، محسوس میگردد . احساسات ، پیش از آنکه فکر ، بیدار و آگاه شود ، از این کمبودها و درزها ، درد میبرند ، و یك نوع « احساس مبهم شك » به چیزی نامعین پدید میآید . انسان نمیداند به چه شك کند ، ولی میداند که چیزی هست که باید به آن شك کرد . شعر و ادبیات و نقاشی و رقص ، احساسات و حواس را بطورکلی

ظریفتر و نازکِ سنج تر میسازند ، انسان ، ترازوی حساستر میشود . ادبیات و شعـر ، نیـاز به رد کـردن یك دین یا مکتب فلسـفی یا ایدئولوژی ندارند ، بلکه در همین روند حساس سازی بیشتر ، کم کم برای آنها خطرناك میشوند . به همین علت ، آنها میکوشند فرهنگ را تابع خـود سازند ، تا این حسـاسیت انسانها ، تغییر نیابد ، یا حتی انسانهارا خشن تر و زمخت تر و خرفت تر میسازند، تا از آموزه و افکار خودشان ،رنج نبرند ، چنانکه اسلام درایران سده ها این کـار را کـرده است.روند « وحشی سازی و خشن سازی و خرفت سازی احساساتِ » دینی ، با روند لطیف سازی و فرهنگی سازی احساسات با شعر ، گلاویز بوده است .

[۹۹]

هرچه فرهنگ (فرهنگ ، متعلق به هیچ دین و ایدئولوژی و عقیده ای نیست و نمیتواند باشد، ولو آنکه آنرا به خود نیز نسبت بدهند) بیشتر میشود ، بر حساسیت انسان ، میافزاید و طبعا دردهای انسان ، بیشتر میگردند . از سوئی ، دین و ایدئولوژی و عقیده ، که هدفشان و نقششان رفع درد های اجتماعست (خود را پزشك و درمان همه دردها میشمارند) آنگاه میتوانند به نویدها و مژده های خود وفـا کنند ، کـه دردها ، همان بمانند که هستند یا بودند ، و بیشتر نشوند . طبعا در گوهر خود ، برضد فرهنگ هستند ، که در اثر تزئید حساسیت مردم ، دروغگو ساخته میشوند . از این رو نیز هست که لایه های روشنفکر و هنرمند ، در بسـیاری از جوامع ، تعـقیب و تحـقیـر میشـوند ، و مـورد سرزنش قـرار مـیگیـرند ، چون آنهـا هستند کـه خـود ، حساسیت بیشتر دارند ، و جامعه را نیزحساستر میسازند .

[۱۰۰]

بسـیـاری از نویسندگـان مـا ، صـراحت را ، با بی ادبی و بی اندازگی و لجن پراکنی ، مشتبه میسازند .

[۱۰۱]

برای درج در تاریخ : هم در رژیم جمهوری اسلامی ایران ، ممنوع الاسم و ممنوع القلم هستم . هم در برون مرز ، در قریب به اتفاق همه انتشارات سلطنت طلبان ، و هم اسلامیهای گوناگون راستین ، و مسالك سیاسی دیگر..... ممنوع الاسم و ممنوع القلم هستم .چرا ! چون همه ، دشمنِ تفکر آزاد فلسفی هستند . تفکر آزاد فلسفی ، انسان را از هر دینی ، هر مکتب فلسفی ، هر ایدئولوژی ، هر دستگاه فکری ... آزاد میسازد . تفکر آزاد فلسفی ، در هیچ قالبی ، نمیگنجد و در هر قالبی ، شکاف میاندازد . تفکر آزاد فلسفی ، در محصول خودش که « یك دستگاه فلسفی » نیز هست ، شکاف میاندازد . فرزند خودش را نیز طرد و نفی میکند . ولی با آثار من ، « تفکر آزاد و زنده فلسفی »، در گستره فرهنگ ایرانی ، پیدایش خواهد یافت .

[۱۰۲]

در اروپا ، یکی از علل جدائی حکومت از دین ، این بود که میان مذاهب(فرقه های گوناگون) مسیحیت ، جنگ افتاد ، و جنگ بدرازا کشید، و این حکومت بود که بالاجبار، آنهارا آشتی داد ، یا به عبارت بهتر ،آنهارا به مصالحه واداشت .بدینسان به عنوان « قاضی بیطرف » ، که مقام برتری در داوری میان مذاهب باشد ، خودرا « فراتر از مذاهب » ، نهاد .
بدینسان ، « بیطرفی » ، ارزش برتر از طرفداری (که گوهر مذاهب و احزاب بود) پیداکرد . ارزش طرفداری ، از میان نرفت ، بلکه تابع « ارزش بیطرفی » شد . داور ی ، که جزئی از داد است ، فقط در بیطرفی در برابر طرفدارها ، ممکن میشود (بیطرفی ، در برابر طرفدارها ممکنست . وگرنه بیطرفی ، با نابود کردن طرفدارها معنا ندارد . حکومت بیطرف ، بدونِ احزاب و ادیان با طرف ، پیدایش نمی یابد) . ولی در کشورهائی مانند ایران ، حکومت در روند جنگ میان مذاهب ، با بیطرفی ، نقش داور ، میان مذاهب را پیدا نکرده است . ولی در قانون اساسی مشروطه در ایران ، حکومت به عنوان طرفدار(

مروج)مذهب شیعه نامیده شد ، و تا طرفدار است ، نمیتواند بیطرف باشد . جدائی حکومت از دین ، موقعی ممکن میشود که حکومت ، در برابر همه مذاهب و فرق دین اسلام ، در آغاز ، بیطرف باشد . همچنین جدائی حکومت از ایدئولوژی موقعی ممکن میگردد ، که نسبت به همه ایدئولوژیها واحزاب ، بیطرف باشد . بیطرفی در برابر مذاهب و ادیان و ایدئولوژیها و احزاب ، بیطرفی در برابر ارزشها و آرمانها نیست ، بلکه درست برای آنست که طرز برداشت هر مذهبی و هر دینی و هر ایدئولوژئی و حزبی از ارزشهای بنیادی ، اهمیت بیشتر از خود آن ارزشها و آرمانها پیدا نکند . و آزادی برداشتهای گوناگون از همان ارزشها و آرمانها را نگاهداری کند .

[۱۰۳]

سر اندیشه فرّ ، ایجاب میکرده است که شاه یا رهبر ، همیشه در جنبش باشد و در همه جای کشور ، بیك اندازه حاضر باشد ، و تماس نزدیك با مردم داشته باشد ، تا مردم بطور مستقیم ، به فرّ او آفرین کنند .

[۱۰٤]

ایرانی ، به مردم فقیر (آنکه چیز ندارد ، یا کم دارد) میگفت : « بینوا » و به مردم ثروتمند میگفت « با نوا » . و به موسیقی میگفت : « خنیا ، یعنی خوش نوا » . آنکه امکان شنیدن موسیقی داشت ، بانوا بود و آنکه امکان شنیدن و کام بردن از موسیقی نداشت ، بینوا نامیده میشد . با این مقدمه است که میتوان داستانی را فهمید که در شاهنامه میآید و مردم ناچیز ، به بهرام شکایت میکنند که آنها نیز میخواهند مانند توانگران ، موسیقی بشنوند ، و برای برآوردن این نیاز مردم ، بهرام از هند رامشگران را به ایران فرامیخواند . شنیدن موسیقی ، ایرانی را « با نوا » میکرده است ، و نشنیدن موسیقی اورا « بینوا » میکرده است . بینوا ، کسی نبوده است که «پول و ملك و چیز » نداشته است ، بلکه آنکه موسیقی و آواز نداشته است . امکان

بهره بردن یا بهرهِ نبردن از موسیقی ، نشان توانگری و درویشی بوده است . اینست که در شهر های آرمانی که در شاهنامه میآید ، این موسیقیست که از هرکوی و برزنی بلند است . در سیاوشگرد :

همه شهر گرمابه و رود و جوی بهر برزنی ، رامش و رنگ و بوی

در هر برزنی ، موسیقی و نقش و گل بود . و در داستان جمشید نیز ، رامش ، معنای موسیقی را میدهد :

بفرمانش مردم نهاده دوگوش ز رامش ، جهان بد پر آواز نوش

و این قرینهِ « فرمان جمشید » با « رامش و موسیقی » ، نشان میدهد که فرمان حکومت ، باید همانند آواز و آهنگ موسیقی باشد .

[۱۰۵]

« اراده برای راست بودن » ، ما را زودتر به حقیقت ، میرساند که « اراده برای یافتن حقیقت » . آنچه در من هست ، نمودار ساختن ، بیشتر دلیری میخواهد که « آنچه من در ذهن و فکر خود ، دارم » . آنچه در من هست ، بیش از آن چیزیست که در فکر و ذهن من هست .

[۱۰۶]

« یك پرسش » ، مانند تیریست که ما پرتاب میکنیم تا حقیقتی را که میگریزد ، شکار کنیم . ولی هر پرسش ما که به حقیقت اصابت کرد ، حقیقت را میکشد . آیا این « نیاز به حقیقت » است که « میپرسد » ؟ پس حقیقت ، آنچیزیست که ما نداریم ، و کمبودش را احساس میکنیم ، ووقتی این حساسیت در ما افزود ، « دردی بی حقیقتی » ما را میآزارد . وهرچه این حساسیت کم باشد ، ما نیاز به حقیقت را (کمبود حقیقت را در خود) احساس نمیکنیم . ولی راستی ، احساسِ لایه و پوشش و سدیست که مارا از گستردن خود ، باز میدارد ، و ما میخواهیم دلیرانه این سد را بشکنیم ، یا این پرده را پاره کنیم . راستی ، یقین از غنائیست ، که از گسترش باز

داشته میشود . همیشه قدرتهای اهریمنی هستند که مارا از گسترش و گشایش ، باز میدارند . پرسش بنیادی آنست که چگونه میتوان با این قوای باز دارنده ،گلاویز شد ، و در آنها شکاف انداخت .

[۱۰۷]

رسیدن به آرمان (یا برترین خواستها)، نیاز به ریاضت دارد . خود ، باید سختیهای گوناگون را گذرانده باشد تا بتواند آرمانی را دنبال کند . مفهوم ریاضت برای پهلوان با مفهوم ریاضت در تصوف ، فرق داشت . پهلوان ، بسراغ سختی ها ئی مجهول میرود که ناگهان پیش میآیند . صوفی ، خود به خود ، سخت میگیرد . « به خود از راههای گوناگون سخت گرفتن » ، جا نشین « برخورد با سختیها » را میگیرد . صوفی به سختگیری با اراده خود از خود ، اهمیت میدهد . ازاین رو به سختگیریهای معلوم ومشخص و مرتب و مداوم اهمیت میدهد . پهلوان ، اهمیت سختیها را ، در همان اتفاقی بودن و ناگهانی و حساب ناشدنی بودنش ، میداند . آرمان پهلوان (در هفتخوان) رسیدن خود به تنهائی به معرفت نیست ، بلکه در رسیدن خود به معرفت ، حکومت و جامعه نیز باید به همان معرفت برسند . او پس از رسیدن به آرمان معرفتیش ، آن معرفت را با شاه و سپاهیان تقسیم میکند .

[۱۰۸]

با نیروی تفکری که در ایران ، صرف « ساختن اسلامهای راستین » شده است ، میشد سدها مکاتب تازه فلسفی و فکری آفرید . ولی چنین کاری ، راستی و دلیری فوق العاده میخواهد که در این تأویلگران نیست . و ز نیرو بود مرد را راستی . ودرست اسلام آنهارا سست میسازد .

[۱۰۹]

نیکی را که از انسان سر میزند ، به اندازه برای انسان باورناکردنی ساخته اند

(با ورناکردنی که از خود او این نیکی تراویده است) که وقتی خود را سرچشمه یك نیکی شناخت ، بی نهایت به خود مغرور میشود . غرور بی اندازه ای که انسان از نیکی اش دارد ، در اثر زدودن اصالت از انسانست .

[۱۱۰]

خوگرفتن به داد و ستد در زندگی ، سبب میشود که ما برای پذیرفتن مهر و بزرگواری ، ناتوان میشویم . اگر مهر و بزرگواری دیگری را که نتوانیم باز پس بدهیم ، مارا بیمقدار و خوار میسازد . از این رو ، مهر و بزرگواری دیگری را ، پیامد اغراض پست و ناپاك او میسازیم .

[۱۱۱]

« دینی بودن » ، غیر از دیندار بودنست . خیلی از اشخاص هستند که دیندارند ، ولی دینی نیستند ، وخیلی اشخاص هستند که دینی هستند ، ولی دیندار نیستند .

[۱۱۲]

آنکه یاد میگیرد ، همه چیز ش را برای خدا قربانی کند ، دیری نمیگذرد که خدا را نیز برای هیچ ، قربانی میکند .

[۱۱۳]

وقتی حساسیت دینی مردم افزود ، از دین حاکم در اجتماع ، ناراضی میشوند و نسبت به آن لاقید میگردند . این نشان بیدین شدن مردم نیست ، بلکه نشان آنست که دینی لطیف تر و عالیتر میخواهند . طبعا ، یا باید دینی تازه بنیاد گذاشت ، یا باید دین گذشته را بشیوه ای اصلاح کرد و متعالی ساخت (دینی راستین از آن دین ساخت) . و اصلاحگران دینی ، معمولا « پیغامبران ترسو » هستند .

[۱۱٤]

يك فكر غنى رَا بايد بسيار تكرار كرد ، تا در هر تكرارى ، مرزش را با فكرى ديگر، مشخص ساخت . غناى يك فكر ، در مشخص شدن مرزهايش از افكار ديگر، چشمگير ميشود . يك فكر غنى ، در اثر فراخيش ، مرزهاى بسيارى دارد كه هنوز كشف نشده اند . يك فكر غنى ، با ورود افكار نوين ، از سر طرح ميشود ، چون با اين افكار نوين هم مرزهائى دارد كه مشخص نشده اند . ما بايد يك « انديشه مايه اى غنى » را ، هميشه از نو بشناسيم ، يا به عبارت ديگر از نو مرزشان را در برابر افكار تازه وارد ، معين سازيم .

[۱۱٥]

ما هر فكرى را ، در « گسترش محتوايش » ميتوانيم بشناسيم ، و هميشه بايد نشان بدهيم كه آنچه گسترده ايم ، پيامد و همخوانِ همان فكر است ، پس هر فكرى در گسترش دادن ، تكرار ميشود ، و در آزمودن اينكه با فكر اصلى ، عينيت دارد ، باز تكرار ميشود (الف = ب و ب = الف) . يگانگى و همخوانى فكرى ، با تكرار معين ميگردد ، ولى انسان از تكرار ، ملول ميگردد ، از اين رو بايد بشيوه اى تكرار كرد كه تكرار به نظر نيايد . واين « هنر تكرار كردنى كه ملالت نياورد » ، و هميشه نو بنمايد ولى هرگز نو نباشد ، نياز به زيبائى را ايجاد ميكند . حقيقت ، تكرار ميشود و ابدى ميماند ، ولى هميشه آن به آن ، نو و زيباست . زيبائى مارا به حقيقت ميفريبد .

[۱۱٦]

انديشه ما هميشه با نگاه ما ، به گردش ميرود ، از اين نيز كمتر به خود ميآيد . ولى وقتى يك گونه نا همخوانى و تضادو شكافى در آنچه ما مى بينيم به چشم افتاد ، فورى نگاه در آن ، خيره ميشود ، و نگاه ، بى حركت در جايش ميايستد ، و فكر ، فرصت مى يابد به خود آيد . فكر ، ديگر

نمیتواند همراه نگاه برود .گوئی نگاه ، همانجا میماند تا فکر دوباره بازگردد . خیره شدن ، آغاز اندیشیدن است . تا نگاه ما روی چیزها سُر میخورد ، فکر را هم بدنبال خود میکشد . برای اندیشیدن ، باید « میخ نگاه » را در یکجا کوبید . اندیشیدن ، نگاه را از گردش باز میدارد تا نسُرد بلکه فرو رود . اندیشیدن ، چیزی جز کوبیدن نگاه در یك نقطه نیست .

[۱۱۷]

با « نوشتن » ، فن « نگاه داشتن فکر و تجربه » پیدایش یافت ، ولی همچنین فن « ثابت و بیحرکت ساختن فکر و تجربه » هم پیدایش یافت . از این پس فکری و تجربه ای که میشد نگاه داشت ، ارزشی فوق العاده یافت ، وفکر و تجربه ای که نمیشد نگاه داشت ، بی ارزش و خوار شد . همچنین فکر و تجربه ای که ثابت و بیحرکت شد ، ارزش فوق العاده یافت ، و طبعا میخواست بر افکار جنبنده و پویا ، حکومت کند . نوشته ، بر ضد اندیشیدن و آزمودن گردید . در حالیکه « گفتن » ، برضد جنبائی اندیشه و تجربه نبود ، ولی توانائی نگاه داریش کم و محدود بود . در دیالوگ ، کوشیده میشود ، این حاکمیت « نوشته ، که نتیجه ثابت و بیحرکت ساختن است » در تفکر کاسته گردد . ما بی آنکه نوشته سرمشق گفته امان باشد ، بیندیشیم . بگوئیم بی آنکه بنویسیم .

[۱۱۸]

با زشت و خوارشمردن مدّاحی و مدّاحان ، ما قسمت بزرگی از ادبیات خودرا بی ارزش میسازیم . وفراموش میشود که در آن روزگار، خودِ ملت ، خریدار ادب و شعر نبوده است تا وضع معیشت شاعر و نویسنده را تأمین کند ، چنانکه امروزه هم نیست . ولی ما در این مدحیه ها ، همیشه به کسانی نگاه میکنیم که شعرا ستوده اند ، و کمتر به آن نظر میافکنیم که آنها « به چه صفاتی ، ستوده شده اند » . در واقع این ویژگیهایند که در جامعه ، ستودنی

وبا ارزشند . ستودن کسی به صفتی ، نشان آن نیست که او چنین بوده است ، بلکه نشان آنست که ملت میخواسته است کسانی را بیابد ، که دارای چنین صفاتی باشند . این صفات هست که نماد ارزشها و آرمانهای مردمند . این مهم نیست ، « که را میستایند » ، این مهمست که « چه را میستایند ، آنچه ستودنیست چیست » .

[۱۱۹]

ما فکر خود را ، مانند رودخانه پهناوری می پنداریم که همه افکار دیگر ، فقط مانند جویبارهائی کوچك ، در آن فرو میریزند . از این رو ما ، سرچشمه های فکر خود را نادیده میگیریم . فکر ما ، آمیختگی ِ جویبارهائیست که به هم پیوسته اند ، و ازهمه ، یك رود شده است . جویبار فکر ما نیز ، خود را در آبی که از جویبارها به هم پیوسته ، گمشده است ، و ما همه آنهارا از آن خود می پنداریم .

[۱۲۰]

ادیان کتابی ، دارای این اندیشه غلط بودند که ، هرکسی میتواند فقط یك دین داشته باشد . ولی هرکسی ، میتواند ادیان مختلف را در خود جمع کند . نیروی آمیزنده انسان ، بیش از « یگانه بودن دین ، و بی نظیر بودن هر حقیقتی » است . « چند عقیدگی ، چند فلسفگی ، چند حزبی بودن انسان ، یك واقعیت عادیست » . انسان میتواند صبح ، مسلمان ، نیمروز ، مسیحی ، بعد ازظهر ، زرتشتی ، سرشب ، بودائی ، نیمه شب ، یهودی ودر خواب ، بیدین باشد . ما نباید بکوشیم ، یك دین را بجای همه آنها بگذاریم ، ما باید همه ادیان را ، حلقه های پیاپی وجود خود سازیم . اگر اهورامزدا از سر بازمیگشت ، همه این ادیان را از خود میزائید تا امشاسپندان او باشند . ایدئولوژیها نیز میتوانند ، بُرشهائی از زندگی روزانه انسان باشند . انسان ، میتواند صبح ، لیبرال ، ظهر ، سوسیالیست ، بعد ازظهر ، کنسرواتیو ، شب

، آنارشیست باشد . شاید همه ادیان و احزاب ، از همین ویژگی خطرناك انسان هست که میترسند ، وازاین رو میکوشند با ادعای « انحصار و وحدت حقیقت خود » ، انسانرا از این گو نه آمیختگی ها باز دارند . انسان هزاره ها در دوره چند خدائی ، همین کار را میکرده است ، و در معابدشان ، همه خدایان باهم بوده اند ، وامروز هم باید معبد هردینی ، معبد عمومی همه ادیان باشد . هرکه معبدی میسازد ، ازآن همه ادیانست . فقط به این شرط باید حق ساختن معبد داشته باشند . هیچکس نباید معبد برای پرستش یك خدا بسازد . هیچکس حق ندارد ، بنا برای یك حزب بسازد . در هر معبدی ، همه خدایان پرستیده خواهند شد . در هر عمارت حزبی ، همه احزاب حق گرد آمدن دارند.

[۱۲۱]

ضد دین بودن ، معمولا « ضد یك دین » بودن است . ضد ایدئولوژی بودن ، معمولا « ضد یك ایدئولوژی بودن » است . چون وقتی ما ، چند دین یا چند ایدژئولوژی را باهم در خود داریم ، آنچه ما در دین و ایدئولوژی بر ضدش بودیم ، از آنها زدوده میشود . خود این ادیان و ایدئولوژیها در درون ذهن و روان ما ، همدیگر را تصفیه میکنند ، و هسته دوست داشتنی دین یا ایدئولوژی درهریك از آنها باقی میماند . ضد دین بودن ، در واقع « ضد یك دین داشتن » است ، و ضد ایدئولوژی بودن ، در واقع ضد یك ایدئولوژی داشتن است . در انسان ، چند دین و چند ایدئولوژی با هم میگنجد .از وجود یك دین یا یك ایدئولوژی در انسان ، هم دین آسیب می بیند ، و هم انسان .

[۱۲۲]

ما تنها زرتشت ، یا مانی یا مزدك یا فردوسی ، یا تنها نظامی یا سعدی یا حافظ یا تنها عطار و عین القضات را به ارث نمی بریم . ما همه آنهارا باهم به ارث می بریم . فرهنگ ما ، زائیده از آمیخته ایست که اینها ناخود آگاه ، در

روان ما به وجود آورده اند . اینکه ما آگاهانه و ارادی ، این یا آن را ، باور داریم ، وجود این « آمیخته روانی و گوهری » را نفی نمیکند . بر این فرهنگست که باید حکومت و سیاست ، پایه گذاری بشود . حکومت و سیاست را نباید بر شالوده « دین حاکم » ساخت ، بلکه بر پایه « فرهنگی » که نا آگاهانه ، گوهر و روان ما را هزاره ها سرشته اند . جدا شدن حکومت و سیاست از دین ، برای پیوند دادن حکومت و سیاست بر فرهنگ ژرف روانیست ، که در درازای هزاره ها ، نا آگاهانه در ما روئیده و بالیده است . خود همین کثرت وراثت ، در ما توانائی برگزیدن و آمیختن آنهارا با همدیگر پدید آورده است .

[۱۲۳]

هنگامی ما پاسخ یك پرسش را می یابیم ، در سراسر هستیمان راست و سبك میشویم . ما در پاسخ دادن ، نیرومند میشویم و به خود میآئیم و لبریز و مست میشویم . وقتی موبدان معماهای خود را از زال میپرسند ، و زال « پس از زمانی در اندیشه بودن » ، بپاسخ راه می یابد :

زمانی در اندیشه بُد زال زر   برآورد یال و بگسترد پر

یال برآوردن ، همان گردن کشیدن میباشد که معنای جنبی خود را نیز دارد که مست شدن باشد (بیال آمدن جانوران) . و گستردن پر ، که نشان « سبك شدن و اوج گرفتن در پرواز » است . در اندیشه بودن و به پرسش پرداختن ، به سرافرازی و تعالی گوهری انسان در پاسخ میکشد . پاسخ دادن ، تنها یك پیامد عقلی ندارد ، بلکه پیامد روانی و وجودی دارد . در روند اندیشیدن ، سراسر وجود انسان ، به شورو نشاط و اطمینان میآید . آیا جامعه ای که برای یك یك پرسشهای خود ، پاسخ می یابد ، به همین گونه حالات روانی و وجودی راه نمی یابد؟ ما بایددر پرسشهای جامعه خود ، بیاندیشیم و پاسخ آنهارا خود بیابیم ، تا چنین شور و نشاط و غرور و اطمینان و تعالی پیداکنیم .

[۱۲٤]

یك مسئله بزرگ ایرانی ، این بوده است که انسان از رنجهای فراوانی که در آبادی این گیتی میکشد ، نمیتواند به اندازه ای که باید از آن بهره ببرد . انسان ، میوه درختانی را که کاشته و پرورده ، نمی برد . این یك گونه ستمیست که اورابسیار عذاب میدهد .انسان در برابر کارهای نیکی که میکند ، در این گیتی ، پاداش نمی یابد . او انسان نیکوکاریست که در معامله مغبون شده است .

همه رنج ما مانده باخارسان　　　گذر کرد باید سوی شارسان
کسی دیگر از رنج ما بر خورد　　　نماند بر و نیز و هم بگذرد
چنین رفت از آغاز یکسر سخن　　　همین باشد و این نگردد کهن

درحالیکه در اسلام و مسیحیت ، انسان در زندگیش ، همیشه کوتاهی میکند ، و همیشه به خدا ، بدهکار میماند . همیشه ، کمبود نیکیش ، مسئله اوست . همیشه برای این کمبود نیکوئیهایش ، نیاز به نجات دهنده و شفیع و رحمت الهی و یا محبت الهی دارد . انسان ایرانی ، انسانیست که بیش از اندازه ، نیکی میکند ، و در اثر دور ماندن از پاداش فراخورش ، گناه را به دوش زمان و چرخ میاندازد ، چون نمیتواند آنرا بدوش خود بیندازد . مسئله او ، نجات دادن خدا ، از گناه و ستم است . نیکو کار ، از خدایش (مانند ایوب)شکوه نمیکند ، و اورا مقصر و مسئول نمیشمارد ، بلکه زمان یا چرخ را مقصر و مسئول میشمارد ، که اوهم بیخرد است . انسان ایرانی ، چنان به نیکی خود ، یقین دارد که خدایش هرگز به این اندیشه نمیافتد ، نخستین عملش را یك کارگناه آمیز بکند . این « یقین به نیکی خود » را ، ایرانی از کجا آورده است ؟ نیرومند ، نیکست . زنیرو بود مرد را راستی . واز کردن تك تك اعمال نیك ، کسی نیرومند نمیشود .

[۱۲۵]

اخلاقی که در یك دین ، یا دریك طریقت صوفی ، یا در یك مکتب فلسفی ، یا دریك جهان بینی ، هست ، از مرزهای آن دین یا طریقت ، یا مکتب یا

جهان بینی ، فراتر میرود ، فراتر میروید ، و دامنه دارتر و غنی تر میشود ، و میان همه مردم بطور یکسان میگسترد . اینها « خلق و خوهای فرهنگی » میشوند . هرچند از یك دین یا طریقت یا مکتب یا جهان بینی ، سرچشمه گرفته اند ، ولی دیگر برای رفتار در تنگنای دامنه آن امت دینی یا حلقه آن دروایش یا میان معتقدان آن مکتب فلسفی نیست ، بلکه معیار رفتار میان کل اجتماع ، بی هیچ تبعضی است . البته این « اخلاقی که از تنگنای یك دین ، لبریز شده است » ، وخود را از تنگنای محدودیتهای آن نجات داده است ، و فرهنگی شده است ، عینیت با اخلاقی ندارد که در آن دین ، هسته اش بوده است . ولی مصلحان هر دینی ، اصرار میورزند که این اخلاق فرهنگی ، همان اخلاق دینی است . این مشتبه سازی ، هم سودمند است و هم زیان بخش . سودمند است ، وقتی موءمنان به آن دین ، تشویق شوند که همان رفتار درون جامعه خود را به سراسر جامعه ، گسترش دهند . زیان بخش است ، چون با این گونه تبلیغات ، مردم را در واقعیت تاریخی آن دین میفریبند . ما باید این فرهنگ اخلاقی عرفان ، فرهنگ اخلاقی رندی ، فرهنگ اخلاقی اسلام ، فوهنگ اخلاقی حکمت را بنویسیم و نشان بدهیم که آنچه از اسلام ، فراتر از اسلام روئیده است چیست ؟ آنچه از تصوف ، فراتر از تصوف روئیده است چیست ؟ .... ومرز آنها را از « اخلاق اسلامی » و « اخلاق صوفی » و.... مشخص سازیم . اینگونه خود فریبی ها و مردم فریبی ها ، چه بسا سبب انکار خود آنها ، بطور کلی میگردد .

[۱۲۶]

همه معرفتهای ما ، درباره انسان و اجتماع ، فقط تأویلند ، ولو آنکه علم هم خوانده بشوند ، ولو آنکه ادعای علمی بودن هم بکنند . همه علوم اجتماعی و سیاسی و اخلاقی ، تأویلات هستند . و فقط موقعی میتوانیم به علمی در باره انسان ، دست یابیم که آزادی را از او بکلی حذف کنیم ، یا آزادی را فقط یك پدیده خیالی یا جنبی بپنداریم ، و بتوانیم بدون ارزش و معنا ، زندگی

کنیم . علم ، وقتی مقدس ، ساخته میشود ، شومتر از دین میگردد . و امروزه کسانیکه از دین دست کشیده اند ، و به علم چنگ زده اند ، علم را چون دینی که رها کرده اند ، مقدس ساخته اند .

[۱۲۷]

اخلاق را در سیاست و حکومت ، فقط میتوان در شکل فرهنگیش پذیرفت . اخلاق ، تا اعتلاء به شکلِ فرهنگیش نیافته است ، واز چهارچوبه تنگ دینی و فلسفی و ایدئولوژیکی و طریقتی اش در نیامده است ، برای سیاست و حکومت ، زیان آور است . اخلاق اسلامی ، موقعی فرهنگی میشود که همه اجتماع (طرفدار هر دین و حزب و مکتبی باشد) با رغبت آنرا می پذیرند .

[۱۲۸]

بسیاری از پژوهشگران شاهنامه از « منی کردن جمشید » ، نتایج اخلاقی بسیار سطحی گرفته اند ، که نشان کوتاهی و تنگیِ اندیشه آنهاست . درست یکی از ویژگیهای بنیادی گوهر ایرانی در همین نکته نمودار میشود . فرهنگ ایرانی، کسی را آرمان فرهنگ و حکومت خود میسازد که در برابر خدا سرکشی کرده است ، و خود را برابر با خدا دانسته است ، چون کارهای خدائی کرده است . یك سرکش و طغیانگر بر ضد خدا ، درست سرمشقِ فرهنگ و خرد و حکومت ایران شده است . حتی تهمت بیدینی و بی اخلاقی او ، مردم را از آن بازپس نزده است که اورا به عنوان آرمان و سرمشق حکومتی و سیاسی و « انسان نمونه فرهنگی » بگیرند . این سرکشی ، از بزرگی او نکاسته ، بلکه درست نشان بزرگی او شده است .

[۱۲۹]

در شاهنامه ، پیش از آنکه جمشید ، برای مردم ، خانه بسازد ، با معین کردن جایگاه هر فردی در نظام اجتماعی ، در واقع « نظام اجتماعی و سیاسی و

اقتصادی » را میسازد .معنایِ بنیادی خانه ، که نظام باشد ، و از خانه ، مشتق شده است ، پیش از« خانه به معنای عادیش » آمده است . این نظام سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه است که مانند خانه ، پناهگاه انسان در برابر هر گزندی است . حتی در بندهشن ، خانه ، تمثیلی برای نشان دادن نظام کیهان میشود . در واقع با « نظام خودجوش انسانی » است ، که میتوان گیتی را آباد کرد ، چون خانه از کلمه « کندن » میآید که معنای چشمه را داشته است و خانه و خان به معنای چشمه در ادبیات فارسی باقیمانده است و هفتخوان رستم در حقیقت باید هفت خان ، به معنای هفت چشمه باشد

[۱۳۰]

در شاهنامه میتوان جای جای دید که ایرانیها در ایوانهای خود ، نقشهای اسطوره ای را می نگاشته اند . نقاشی دیواری ، که موضوعاتش اسطوره ها ی ایرانی بوده اند ، و همه از آن کام میبرده اند ، و یاد از آرمانهای بزرگ خود میکرده اند ، سپس با چیره شدن اسلام ، لابلای کتابها به شکل مینیاتور ، کوچك و پنهان شده اند . بازگشت نقاشی اسطوره ها ، بر روی دیوار ها و در ایوانهای خانه ها ، برای باز زائی فرهنگ ، ضروریست . دیوارها که قابهای بزرگ ، برای نقاشی هستند ، چهارچوبه متناسب برای اسطوره ها بوده اند . نگاره های اسطوره ای ، باید باز جانشین طرحهای هندسی گردند . نو آفرینی این نگاره ها ، و برداشتهای تازه از این اسطور ه ها ، مارا به گوهرِ خود ، نزدیکتر خواهند ساخت .

[۱۳۱]

حاکمیت ، واحد است . این سر اندیشه در مفهوم « حاکمیت الهی » ، در اوج پاکیش ، پرورده شد . خدا ، هیچ قدرتی در کنار خود و انبار با خود ، نمی پذیرد . ولی در تاریخ ، همیشه دو قدرت « آخوند » و « حکومت یا شاه » باهم گلاویزبوده اند . همیشه « نفوذ سیاسی آخوند یا دستگاه آخوندی »

موی دماغ حکومتست . و مسئله جدائی حکومت از دین ، چیزی جز ناب ساختن حکومت ، در حاکمیت نیست ، که بهترین مدلش ، خود حاکمیت الهی بوده است . مسئله اینست که یا آخوند یا شاه ، یا آخوند یا حکومت . دوتاگرائی حاکمیت ، با منش دموکراسی سازگار نیست . چون این خود ملت در تمامیتش هست که از خدا یاد گرفته است که حاکمیت ، تقسیم ناپذیر است . همه قدرتها باید در یك قطب ، متمرکز شود نه در دوقطب . پس یا ملت ، خود را با خداعینیت میدهد یا آخوند (دستگاه آخوندی ، خلیفه ، امام ، ولایت فقیه) خودرا با خدا . حاکمیت مردم نیز ، چیزی جز حاکمیت الهی نیست . مسئله دموکراسی ، رقابت مردم با آخوند ، برسر اینست که کدام شبیه تر به خدا یند ؟

[۱۳۲]

پاد اندیشی (تفکر دیالکتیکی) ایرانی ، با همان دو نیروی آفریننده و برابر « انگرامینو » و « اسپنتا مینو » ، چهره به خود گرفته است . یکی ، انگیزنده و جنبنده و جنباننده ، و دیگری ، گسترنده و آرام ، و آرامش آور است . در خودِ همین اصطلاحات ، میتوان دید که ، در آغاز ، آنها به هیچ روی ، فقط اخلاقی نبوده اند ، و هنوز به بُعد اخلاقی خود کاهش نیافته بودند . روند آفریدن ، پیامد برخوردِ این دو سرچشمه نیرو بوده است . یکی ، بی دیگری نمیآفرید . دو نیروی متضادِ باهم ، باهم میآفریدند . تفکر اخلاقی با پیشرفتش ، به درون این اصطلاحات راه یافت وسپس بر آنها چیره شد ، و یکی را اخلاقی ، و دیگری را ضد اخلاقی ساخت ، ویکی را نماد نیکی ، و دیگری را نماد بدی ساخت ، که در آغاز چنین نبوده اند . و این آسیبی جبران ناپذیر ، به بالندگی و انگیزندگی اندیشیدن در فرهنگ ایرانی زده است . با زرتشت ، این کشش به سوی اخلاقیسازی اندیشیدن ، آغاز شده است .طبعا با پیدایش اهورمزدا که میخواست جانشین « مفهوم اسپنتا مینو » بشود ، شالوده ای تازه نهاده شد ، که مفهوم تبعیض میان انسانها و

مخلوقـات (جاندارها) ، توانست کم کم گسترش یابد . اهریمن ، مخلوقات جداگانه میآفرید . اهورامزدا ، مخلوقات جداگانه میآفرید . دیگر با هم ، هر چیزی را نمیآفریدند .آنها اضدادی از هم پاره شده اند که فقط مخلوقات ازهم پاره ، میـآفـرینند . هریکی ، آفـرینندگی خـودش را جدا از دیگری داشت . یکی فکر خوب میآفرید ، و دیگری ، فکر بد .در واقع فکری که « فراسوی نیك و بد » نباشـد ، امکان پیدایش نداشت ، یا فکری که هم خـوب و هم بد باشـد ، هم سـودمند و هم زیـانبـار باشـد ، ونتـوان آنهـارا ازهم جـدا سـاخت ، نمیتوانست پیدایش یابد . یا فکری که به فکر متضادش تحول یابد ، نبود . در حالیکه در شاهنامه میتوان دید که ضحاك که نماد اهریمنست ، در آغاز ، نیك و پاك و بی آزار بوده است و سـپس به اهریمن ، تحـول یافتـه است . با این جـدا سـازی بود کـه ، اگـر فکری را می پذیرفـتـیم ، یا اهریمنی و بد بود ، یا اهورامـزدائی و خوب . فکری که دارای هر دو بعد باشد ، نبود . این شیوه اندیشیدن که اخلاق ، گوهرش را معین میساخت ، آسیب به پاد اندیشی (اندیشیدن در اضداد) در ایران زد . و عملا ، اندیشیدن فلسفی ، در همان تخمگی ، ماند یا بکلی خفـه شد ، و درعـوض ، اندیشـیدن ، محصـور در چهارچوبه اخلاق شد . باز داشتن از پاد اندیشی ، باز داشتن از اندیشیدن بطور کلی بود ،چون شیوه اندیشیدن ایرانی ، همان پاد اندیشی بود . برای ایرانی ، یك خدا ، نمیتـواند بیندیشد ، یا با یك خدا نمیتوان اندیشید . با دوخداست که انسان میتـواند بیندیشد ، و با دو خداست که اندیشـیدن ، آغاز میشـود . چیرگی مفـهوم « خدای واحد و اخلاقی » در اسلام ، باز، پاد اندیشی را از بالیدن باز داشت ، و فقط در دامنه عرفان بود که در شطحیات ، امکان رویش و گسـتـرش یافت . و اکنون با افـزایش دانشـجـویان ایرانی در دانشگاههـای آمریکائی، و چیـرگی شیـوه تفکر آمـریکائی ـ انگلیسی ، کـه کامـلا بری از عنصـر دیالکتـیك و ضد دیالکتـیکیـست ، کـه نـا خـود آگـاه ، مدل تفکر این دانشجویان میشود ، ایران را سده ها ااز تفکر واقعیش باز خواهند داشت .

[۱۳۳]

تضادِ اهریمن با اهورامزدا را ، باید باز به تضاد « اهریمن و اسپنتامینو » بازگردانید . تا تنش و آمیزش و برش و پیوند همه چیزها ، دامنه دارتر و غنی تر گردد . تقلیل به تك خدائی ، به نفی تفکر آفریننده ، بطور کلی کشید .اگر در چهار چوبه مفاهیم ادیان سامی بخواهیم مطلب را بیان کنیم ، باید بگوئیم که برای ایرانی وحی و الهام ، از اهریمن میآمد ، ولی اسپنتامینو آنرا میگسترد و میزائید . بهترین نماد این تضاد غیر اخلاقی ولی آفریننده ، همان « رخش » و « رستم » در شاهنامه است . وبی همکاری این دو ، رسیدن به خون جگر دیو سپید که « بینا سازنده چشمهاست » ، غیر ممکنست .
« گرایش رستم به آرامش و خواب » و « بیداری و انگیزندگی رخش » ، باهم میآمیزند ، و راهنمون به معرفت میشوند .

[۱۳٤]

غزل گوئی درایران ، دامنه پیدایشِ « فردِ آزاد » و « آزادی فردی » بود . ازاین رو نیز بود که هر شاعری ، غزلی را که میسرود ، بنام کار و محصول ویژه خودش، امضاء میکرد ، و ازخود نام میبرد . در غزل ، از احساسات خود ، از افکار خود میگفت ، و خودرا آزادانه میستود ، بی آنکه شرم از منی کردن داشته باشد، و همه جهان را در خود ، خلاصه میکرد و در خود میدید و خود را بلندگوی همه موجودات میکرد . در غزل ، فرد ، آزادی خود را از دین و شریعتمداران و قدرت سیاسی (حکومت) جشن میگرفت . بُعد سیاسی هر غزلی ، همین پیدایش فرد ، در برابر قدرتهای دینی و سیاسی است . آنچه در تنگنای پیلهِ غزل ، سده ها ، حق وجود و پرورش داشته است ، اکنون میخواهد از این پیله سر برون آورد ، و در سراسر فضای جامعه پرواز کند . پیله غزل ، برایش تنگ شده است .

[۱۳۵]

خوانندگان شاهنامه در این چند سده ، بیشتر از دید اسلامی به داستان جمشید ، نگریسته اند ، و به گرانیگاه داستان ، نگاهی نیفکنده اند . همیشه به پایان داستان جمشید ، و منی کردن او ، و مجازات او برای این کارِ ضد دینی و ضد اخلاقی ، نگریسته اند، و ازاین دید ، فقط یك نتیجه سطحی اخلاقی و دینی گرفته اند . نتیجه این سطحی نگری اخلاقی ، آنست که بکار بردن خرد و خواست انسانی ، برای ساختن بهشت و بهزیستی انسانها ، به منی کردن میکشد ، پس باید از آن دست کشید . این نتیجه با اندیشه ایرانی که غایتش «پدید آوردن بهشت در گیتی است ، ومیداند که همیشه قوای اهریمنی ، بهشتی را که او میسازد ، ویران میکنند » تفاوت کلی دارد . چون برای ایرانی ، همان بهشتی را که خود با خردش میسازد ، ولی یك آن هم دوام بیاورد ، به ساختن دو باره اش میارزد ، از سوئی بهشت را میتوان و باید در گیتی ساخت ولو بر خلاف میل خدایان هم باشد . و با منی کردن انسان ، از خدا شایسته نیست که انسان را بیازارد یا از آزردن آن خرسند بشود ، و یا بپسندد که دیگری اورا به دونیمه اره کند . ایرانی ، علیرغم منی کردن جمشید ، از نابود ساختن او ، سوگوار میشود . برای ایرانی در گذشته ، جمشید ، با چنین ادعائی و چنین مجازات و شکستی ، نه تنها ارزش و بزرگی خود را از دست نمیداده است ، بلکه درست همین پیش آمد ، بر ارزش و بزرگی او بی نهایت میافزوده است . انسانیکه کار هائی برتر از خدایان میکند و با این کارها ، علیه خدایان قد بر میافرازد و سرکشی میکند و به حق ، خود را سرچشمه فرهنگ و حکومت و هنر و رستگاری از همه دردها میداند ، خدایان اورا طرد میکنند و اورا نابود میسازند ، واورا بناحق، مجازات میکنند (فراموش نشود که اره کردن جمشید به دونیمه ، بیان ناحق و ستمگرانه بودن مجازات است ، در بندهشن ، اره کردن درخت ، از گناهان بزرگست . اینجا جمشید را درخت میگیرد . وگفته نمیشود که اورا دوشقه کردند ، بلکه گفته میشود که اورا به دو نیمه اره کردند) . پس جمشید ، درمنی کردن ، یك سرکشی بجا و سزاوار در برابر خدایان کرده است ، و این مجازاتش هست که

نا سزاست ، و مردم از این مجازات او ، درد میبرده اند . همه پهلوانان بزرگ ایران ، جمشیدی هستند . و در پایان ، رستم ، در برابر قدرتخواهی و قدرت پرستی اسفندیار و گشتاسپ ، که با دین زرتشتی ، مشروعیت قدرت خود را توجیه میکردند ، سرکشی میکند . جمشید که « انسان سرکش ، رویاروی خدایانست » و هویت ایرانی را معین میسازد ، با این تأویلات بی بهای اخلاقی و دینی ، به خاك فراموشی سپرده شده است . جمشید ، انسانیست بر تر از خدا یان، که خدا یان به او رشك میبردند . ادعای منی کردن جمشید ، از دوست داشتنی بودن جمشید نزد ایرانیان ، هرگز نکاسته است . اگر « با خرد و خواست خود » ، بهشت را بسازیم این خطر را داریم که منی بکنیم ، این خطر را هم دارد که اگر از کاربرد خرد و خواست خود بپرهیزیم ، تا دچار قهر و غضب الهی نشویم ، همیشه باید گیتی را که دوزخی بیش نخواهد بود ، بشکیبیم .

[۱۳۶]

ما وقتی در تاریخ فلسفه ، می بینیم که فیلسوفی بر ضد فکر فیلسوفی دیگر ، سخن میگوید ، می پنداریم که هرچه اولی گفته است ، از دیگری بکلی رد شده است . ولی هیچ ضدی ، ضد دیگر را نفی و رد نمیکند ، بلکه فلسفه تازه ، « بعدی » را که فلسفه اول ، فراموش ساخته بود یا نادیده گرفته بود ، یا بی ارزش شمرده بود ، ارائه میدهد . در این ضد اندیشی ، نشان میدهد که فلسفه پیشین ، کل اندیشه نیست ، بلکه فقط بعدی از اندیشه است . تاریخ افکار ، تاریخ پیدایش و گسترشِ ابعاد گوناگون فکر است .اینست که برای آشنائی با همه ابعاد فکر باید تاریخ فلسفه را خواند . تاریخ اخلاق یا فلسفه ، تاریخ پیدایش و گسترش ابعاد گوناگون اخلاق یا فلسفه است . تا ما در ضدِ یك اندیشه ، نفیِ کل آن اندیشه را می بینیم ، هنوز به ارزش ضد اندیشی (پاد اندیشی) پی نبرده ایم . اندیشه نوین ، اندیشه پیشین را به عنوان اینکه کل اندیشه یا کل حقیقتست ، نفی میکند ،

ولی به عنوان آنکه آن اندیشه ، بعدی از کل اندیشه هست ، آنرا می پذیرد . تا آنجا که یك فلسفه می پندارد که کل اندیشه است ، اشتباه میکند ، و مردم را میفریبد ، و تا آنجا که بعدی از اندیشه است ، ضروریست ، و مارا به حقیقت نزدیکتر میسازد . این نکته در باره تاریخ اخلاق و دین هم صادقست.

[۱۳۷]

هرچند در « آغازِ کتاب شاهنامه » ، خرد ، به عنوان اصل « راهنما و دست گیرنده » و «چشم جان ، برای نگاهداری جان » شناخته میشود ، ولی در داستان کیومرث ، که نخستین شاه و انسانست ، این خرد نیست که نگاهدارنده جان است . وخرد ، نقشی در نجات او از خطر جانیش ، بازی نمیکند . او با خردش ، خطری که را که جان او را تهدید میکند نمیشناسد ، و خردش ، راهنما به « شاخت اهریمن » نیست که در جامه دوست و نگهبان او پدیدار شده است . وخرد ، دستور او نیست . بلکه در اینجا سروش است که « اهریمن جان آزار » را در پنهانی میشناسد ، و خبر توطئه اهریمن را برای سیامك ، فرزند کیومرث میآورد . با همه توطئه هائی که اهریمن کشیده است :

کیومرث ازین ، خود کی آگاه بود — که اورا بدرگاه ، بدخواه بود
یکایك بیامد خجسته سروش — بسان پری ، با پلنگینه پوش
بگفتش براز این سخن در بدر — که دشمن چه سازد همی با پدر
سخن چو بگوش سیامك رسید — ز کردار بدخواه دیو پلید
دل شاه بچه ، بر آمد بجوش — سپاه انجمن کرد و بگشاد گوش

رسیدن به این معرفت رازگونه ، از راه گوش ، همان معرفتیست که سپس « گوش سرود خرد » خوانده شده است . در واقع آنرا نیز گونه ای از خرد ، خوانده اند ، درحالیکه بکلی با خردی که در داستان جمشیدی نمودار میشود ، تفاوت دارد . سروش ، در اینحا بانگیست که از ژرف تاریکی بر میخیزد ، و هشدار میدهد ، و ازخطر ی که جان را تهدید میکند و جان با خردش (که چشمش هست) از آن بیخبرند ، ناگهان با خبر میسازد . و همچنین

بانگیست که در موقعِ تردید ، تصمیم میگیرد و امر میکند ، وانسان را از بلاتکلیفی در میان اضداد ، میرهاند . پیدایش سروش ، ویژگی خاصی دارد ، و آن « خجستگی » اوست . در دو باری که سروش در این داستان پدیدار میشود ، خجسته خوانده میشود . خجسته ، طبق بارتولمه ، به معنای « نیك خواسته » یا « نیکخواه » است . در واقع سروش نه تنها از تاریکیها ، آگاه میسازد ، بلکه « نیروی خواستن » هم دارد ،و خواستش بسیار آشکار است . و آنچه میخواهد ، نیکست . و آنچه میگوید ، انسان را مکلف و متعهد میسازد . و به کیومرث میگوید « سپه ساز و برکش ، بفرمان من » . در واقع نخستین پیکار با اهریمن (آنکه میکشد و میآزارد) ، بفرمان مستقیم سروش است . سروش با معرفت ژرفها و تاریکیها ، کار دارد . سروش با « واژگونه سازندگی و فریبندگی اهریمن » کار دارد . معرفت از فریب ، با سروش ممکنست . در واقع داستان کیومرث بر شالوده « معرفت سروشی » و داستان جمشید بر شالوده ی معرفت خرد مندانه » استوار است . کیومرث با سروش کار دارد ، و جمشید با خرد . سروش که همیشه در « هنگامهای خطر و سرنوشت ساز » پدیدار میشود ، با کیومرث که بنیاد گذار حکومت و دینست در ارتباط قرار داده میشود ، چون کیومرث ، نه تنها « نخستین حکومتگر » است ، بلکه نخستین بنیاد گذار دین هم هست ، و همه کیش را از نزد او بر میدارند . بنا براین سروش ، نقش بنیادی ، هم در دین و هم در سیاست ، بازی میکند . البته خرد جمشیدی در پایان پیروزیهایش ، کشتی میسازد . و این کشتی سازی ، اشاره ایست بسیار روشن به اینکه و ی ، بنیادگذار دین » هم هست . چون در همان آغاز کتاب شاهنامه ، نقش دین ، کشتی بودن در دریای پر طوفان زندگیست .

حکیم این جهان را چو دریا نهاد بر انگیخته موج از و تند باد
چو هفتاد کشتی بر و ساخته همه بادبانها بر افراخته

همه ادیان را تشبیه به کشتی در دریای پر تند باد میکند . دین ، برای برخورد با خطرهای زندگیست . ودرست جمشید ، با همان خرد و خواستش ،

کشتی میسازد . در کیومرث « خواست این نیروی پنهانی در تاریکی ، سروش » است که سرچشمه دین است ، ودر جمشید ، این « خواست روشنی که از خرد » بر خاسته است ، دین را میسازد . می بینیم که با مفهوم دو گونه دین ، ربرو هستیم . دینی که از سروش ، سرچشمه میگیرد ، و دینی که از خرد ، سرچشمه میگیرد . در واقع با سروش ، گفتگو از یك نوع معرفت ویژه ای در انسان میشود که با خرد ، فرق دارد ، اصطلاح « گوش سرود خرد ، چیزی جز همان سروش نیست که ناگهانی ، نوعی خرد ، شمرده شده است ، چون سروش ، معنایش شنیدن است و لی سروش ، گوینده است . از تاریکیها و ژرفها ، میشنود و در روشنی ها و روشن میگوید . و آنچه را بندهشن « آشنا خرد » می نامد ، همان « خرد جمشیدی » است . و خود همین اصطلاح ، نشان میدهد که سروش ، « خرد نا آشنا » و بیگانه ایست . خردی نیست که هر جائی در دسترس باشد .این تضاد نخستین میان سروش و خرد ، با وضع این اصطلاح تازه (آشنا خرد ، و گوش سرود خرد) ، از میان برده شده است .چگونه شده است که وظیفه سروش که « نگهداری جان » بوده است ، به « خرد » داده شده است ؟ و درست در داستان جمشید همین پیچیدگی این نقش خرد ، نمودار میگردد . خرد جمشیدی که میتواند همه جانها را از گزند برهاند ، نمیتواند خود را از گزند و درد برهاند . و وقتی فریدون ، میخواهد ضحاك را بکشد ، این سروش است که نمیگذارد ، جان ضحاك را بگیرد ، نه خرد او .

[۱۳۸]

آنانکه افکار یك اندیشمند بزرگ را ثابت میکنند ، و آنانکه افکار یك متفکر بزرگ را رد میکنند ، هر دو باهم ، یك رویه مشترك دارند . هر دو ، آن افکار را ، کم یا تنگ فهمیده اند . یکی ، آنچه را ثابت میکند ، فقط فهم تنگ و کم خود او ، از اندیشه های آن اندیشمند است ، یکی آنچه را رد میکند ، فقط فهم تنگ و کم خود او از اندیشه های آن اندیشمند است . یکی اورا ، برای سوء تفاهمش ، دوست میدارد ، دیگری اورا برای سوء تفاهمش ،

دشمن میدارد .

[۱۳۹]

داستان جمشید را میتوان بهتر فهمید اگر ما خیال کنیم که مردم نمیتوانستند به « اعمالِ درد زدا و جان پرور او » ، آفرین بکنند . او که برای تابش فرّ ش ، نیاز به آفرین داشت ، شهری را که ساخته بود ، به مردم وامیگذارد و میرود ، تا مردمی آفرین گو بیابد . و در جستجوی چنین مردمی ، در تبعید ، از غصه میمیرد ، چون چنین مردمی را نمی یابد . ولی شهری را نیز که ساخته بود ، چون مردمش توانا به آفرین گفتن نبوندند ، از سر ویرانه میشود ، ومردمی که توانا به آفرین گفتن نیستند ، نیاز به ضحاکی دارند ، چون « حکومت با زور و وحشت افکنی است » ، که نیاز به آفرین ندارد .

[۱٤۰]

از مردم باید ترسید ، چون وقتی کسی را نفهمیدند ، اورا محکوم میکنند . هیچکسی حق ندارد فوق امکانات فهم آن ها سخن بگوید .

[۱٤۱]

جمشید ، فراموش کرده بود که « منی کردن هم ، یك درد » است . وگرنه با خردش ، راه چاره این درد را نیز به موقع پیدا کرده بود . ولی منی کردن انسان ، برای انسان دردی ندارد ، بلکه برای خدایان درد انگیز است ، ولی جمشید ، فقط میتوانست انسانها را از درد ، نجات بدهد ، نه خدایان را . وانسان از دقیقه ای که «میاندیشد و میخواهد » ، دردِ خدایان آغاز میشود .

[۱٤۲]

آنکه نمیتواند قهرمانانه زندگی کند ، میکوشد که قهرمانانه بمیرد . قهرمان ، از آن میترسد که قهرمانانه نمیرد . چه بسا قهرمانانی که قهرمان نمرده اند ، و همه ، تاریخ قهرمانانه آنهارا فراموش ساخته اند .

[۱٤۳]

مفهوم ما از « خوشبختی » ، با گذشتگان تفاوت دارد . برای گذشتگان ، این زمان بود که خوشی را ، گهگاه و ناگهانی ، بطور استثناء برای لحظه ای به انسانی میداد و زود پس میگرفت . در واقع ، خوشبختی ، خوشوقتی بود . واین وقتِ کوتاه و ناگهانی،غنیمتی بود که باید به هوش بود و آنرا ربود. بگفته صائب :

وقت خوشی که دست دهد ، مغتنم شمار دایم نسیم مصر بکنعان نمیوزد

ولی ما خوشبختی را ، فقط « بهره ای » میدانیم که خدا یا زمان ، « همیشه » ویژه ما میسازد و در اختیار ما میگذارد ، تا هر وقت نیز خواستیم از آن بهره ببریم ، و هر وقت نخواستیم ، آنرا در صندوق ذخیره خود بگذاریم . در حالیکه از دید نخست ، خوشی ، ملك کسی نمیشود و نمیشود تقاضا و ادعای مالکیت آنرا کرد . ولی ما میخواهیم ، مالك خوشی بشویم .

[۱٤٤]

پاسداران دین ، در امر به معروف و نهی از منکر ، درست در پی نابود ساختن خردمندان و هوشمندان هستند . بیدار و هوشیار بودن ، خطرناکست .

فریب عقل خوردم ، دامن مستی رهاکردم
ندانستم که اینجا محتسب ، هشیار میگیرد (صائب)

برای آنکه ایرانی در شعر ، فقط « نکته و یا لطیفه » ، می بیند ، شعر را بی ارزش میسازد . نکته و لطیفه ، معنائی انتقادی دارند که فقط حق گفته شدن دارند ، بشرط آنکه ، در یك « نقطه تنگ » فهمیده شوند، و از آن نقطه ، به اطرافشان سرازیر نشوند .در نکته و لطیفه ، انتقاد ، کپسولیست . « یك آن» ، از انتقاد باید کام گرفت، و به آن روی کرد ، و سپس ، بکلی آنرا نادیده و ناموجود و بی معنا گرفت . وارونه این حالتی که ما نسبت به نکته و لطیفه داریم ، یك فکر در یك قطعه فلسفی ، از خود سرازیر میشود ، و

درپی گسترش اعتبار خودش هست . فهم قطعه فلسفی ، به شیوه نکته فهمی و لطیفه سنجی ، نابود ساختن تفکر فلسفی است . تفکر فلسفی ، نکته و لطیفه ، نمیگوید . انتقاد در کپسول نکته و لطیفه ، نمی آزارد ، و یك واکنش عمومی را بسیج نمیسازد . در گوشه ای از جهان فکر و روان ، برقی میزند و میگذرد ، ولی قطعه فلسفی ، با زدن برق ، آتش به فراسوی خود میزند و دامنه میگیرد . ایرانی باید شعر را به عنوان نکته و لطیفه نخواند ، تا اشعار ، ابعاد گسترده و سوزنده خودرا نشان دهند . این « نکته اندیشی » ، بزرگترین دشمن « تفکر فلسفی » بوده است . یك نکته را نقطه وار و آنی فهمیدن ، وازآن تا میتوان کام بردن ، ولی بلافاصله رها ساختن و فراموش کردن و فقط گاه گاه به شکل تك مضراب در صحبت آنرا بکار بردن ، تفکر فلسفی را در ایران از بالیدن و روئیدن باز داشته است . شعر ما ، تخمه برای کاشتن و پروردن در فلسفه نمیدهد . ایرانی در « حریم خانه یا بیت شعر، گام میگذارد » و در آن حرم ، دور از چشم همه ، با زهره معنایش هم بستر میشود ، و سپس این حرم را ترك میکند ، و معنا ،در همان حرم میماند ، و هیچ کسی حق ندارد آنرا ازاین حرم ، خارج سازد ، وگرنه قداستش را از دست خواهد داد .

[١٤٥]

ما وقتی میخواهیم کلماتی برای بیان مطلبی « برگزینیم » ، در واقع منتظریم که آن کلمات در ذهن ما « بیفتند » .آنچه را در درون روان ما روی میدهد ، ما بنام کار خود ، میشماریم .

[١٤٦]

فلسفه را نمیتوان از زبان جدا ساخت . فکر را باید در واژه ، جست . واژه ، تنها مجموعه آن معانی نیست که ما در لغت نامه ، ردیف و در کنار هم می یابیم . واژه ، با روان و مایه انسان ، کار دارد . واژه ، از روان انسان میروید

و نه تنها شاخ و برگش دیدنیست ، بلکه از ریشه هائی پرورده میشود و زنده میماند که از تاریکی روان به آن میرسد . عقل میکوشد که از واژه ، مفهوم بسازد . عقل ،در مفهوم ، ریشه واژه را میبُرد ، تا با تاریکی ، کار نداشته باشد . اینست که معنائی بسیار روشن ، در مفهوم داریم ، ولی زندگی را از آن زدوده ایم . مفهوم ، موقعی زنده میماند ، که عقل در تلاشش ، « دامنه ای از کلمه » را مانند نور افکن روشن سازد ، ولی این دامنه را از آن کلمه ، جدا نسازد . آنچها روشن ساخته ، از بستر زنده کلمه ، بریده نشده است . پرتو عقل ، نباید تیغ برنده ای شود که هرکجا افتاد ، ببرد . مرز میان روشنی و تاریکی ، چاله و گودال نیست .

[۱٤۷]

هر اسطوره ای که ما در شاهنامه می یابیم ، فقط برداشتیست خاص ، از یك تجربه مایه ای فرهنگی ایران .از این رو یك نویسنده یا سراینده یا نقاش یا پیکرتراش یا آهنگساز ، میتواند ازهمان تجربه مایه ای ، برداشتی دیگر در اثرش بیافریند . ما در هر اسطوره ای ، باید آن تجربه مایه ای را در خود ، زنده سازیم ، و با آن ، باز آفریننده شویم ، نه اینکه آن برداشت خاص را ، با اصل آن تجربه ، مشتبه سازیم . آفرینندگی تازه به تازه از این تجربه مایه ایست که مارا به درك شاهنامه ، نزدیك میسازد ، نه پژوهشهای شاهنامه شناسان که این برداشت خاص را ، جانشین آن تجربه مایه ای ساخته اند ، و مارا از درك زنده آن تجربه مایه ای باز میدارند .

[۱٤۸]

مفاهیم ما از یك چیز یا پدیده یا رویدادی ، هنگامی ارزش دارند که در خود آن چیز یا پدیده یا رویداد ، باهم گره بخورند . با گره زدن آن مفاهیم باهم، ما باز یك مفهوم نداشته باشیم ، بلکه آن چیز و رویداد و پدیده را . آمیختن مفاهیم باهم ، باز یك مفهوم نشود ، بلکه خود همان چیز یا پدیده یا رویداد

بشود .

[۱٤۹]

واژه ای که ناگهان در روان ما یا فکر ما به تصادف میافتد یا در آسمان ذهن ما برق میزند ، نشان یك تجربه مستقیم و زنده و بی واسطه است . ما بندرت تجربه ای مستقیم و بیواسطه داریم . یك واژه تصادفی ، نشان یك تجربه تصادفیست .

[۱۵۰]

اینکه اسطوره آفرینش ایرانی ، انسان را « تخمه آتش » میداند ، برابر با این معناست که انسان هم روئیدنیست (هم گیاهیست) ، و هم آتشین و درخشنده . وچون آتش در شکل آذرخشی اش (برق زدن) ، مورد توجه قرار میگیرد (وقتی هوشنگ سنگ به کوه میزند ، آتش ، به شکل برق ، پیدایش می یابد) ، پس انسان هم میروید و هم میدرخشد (برق میزند) ، هم گیاهست و هم آذرخش . در واقع آنچه انسانیست ، هم انگیزنده است و هم گسترنده و پرورنده . همینطور واژه هم ، همین دو بعد را در خود دارد ، هم رونده است (زاینده است) ، و هم انگیزنده (آبستن کننده) ، هم اسپنتا مینوست و هم انگرا مینو . آنکه آبستن میکند ، خود هم آبستن میشود ، یا به عبارت دیگر ، خودزا و خود آفرین است .

[۱۵۱]

ایهام ، میتواند دوگونه باشد . ما در ایهام ، دو معنای مشخص و معین داریم که یکی ازآنها ، چشمگیر است ، و دیگری پنهان . ولی معنای دوم هم کاملا، معین هست . یکنوع دیگر ایهام ، آنست که ما معنای دوم را نامعین و مجهول میگذاریم . میگذاریم ، که خواننده یاشنونده ، خودش طبق ذوق و خیالش ، هرچه میخواهد بگذارد ، ولی ما خودمان ، معنای مشخص دومی نداریم . در واقع با ایهام ، ما خواننده را به « پُرمعنائی کلمات خود ،

میفریبیم » ، درحالیکه فقط مه آلوده و لی توخالیست . مثل اینکه ما خمره ای تهی را با پارچه ای بسیار زیبا و پرجلا و گرانبها بپوشانیم .

[۱۵۲]

« بود » ، تا هنگامی « آگاهبود » را معین میسازد که انسان نمیداند چگونه آگاهبودش از« بود » ، معین ساخته شده است . ولی از لحظه ای که دانست چگونه « بود » ، آگاهبود را معین میسازد ، از آن پس ، آگاهبود »، میتواند ، بود را معین سازد . روابط تولید تا روزی آگاهبود انسان را معین میساختند که انسان نمیدانست ، ولی از روزی که دانست ، میکوشد که با آگاهبود خود ، این روابط تولید را تغییر دهد .

[۱۵۳]

سوائق و غرائز ما میتوانند ، مارا با همان عقل و استدلالات عقلی ، به ارضاء هدفهای خود بفریبند . شناخت عقل ، به عنوان برترین اصل ، ضمانت کافی برای آن نیست که ما طبق عقل ، زندگی کنیم . هر سائقه ای میتواند خودرا در پشت عقل ، پنهان کند ، و اهداف خود را عقلی نشان بدهد . وقتی ما آنچه عقلیست میپذیریم (یا آنچه عقلیست برای ما اعتبار دارد) ، سوائق هم ، همه عین عقل میشوند . تا سائقه ای در پس فکر ما نباشد ، آن فکر برای ما کششی ندارد . کشش هر فکری ، بیشتر از منطقی بودنش در ما تأثیر میگذارد . چه بسا ما ، کشش یك فکر را با منطق آن فکر ، باهم مشتبه میسازیم . عقل تاموقعی ارزش دارد که وسیله سائقه نشده باشد .

[۱۵٤]

گنجی که شاهان با داد بیابند ، و آنرا میان سپاه ، برای نگاهداری کشور از دشمنان از سوئی ، و میان زیر دستان از سوئی دیگر ، پخش کنند ، گنج شایانست ، وگرنه بیداد است .

[۱۵۵]

سه کار ، حکومت را نابود میسازد :

۱ ـ بیداد

۲ ـ برتری دادن بیمایگان بر هنرمندان

۳ ـ پول پرستی شاه (یا حکومتمداران)

سر تخت شاهان بپیچد سه کار نخستین زبیدادگر شهریار
دگر آن که بیمایه را برکشد زمرد هنرمند برتر کشد
سدیگر که با گنج ، خویشی کند بدینار کوشد، که بیشی کند
اگر پادشا آزِ گنج آورد تن زیر دستان ، برنج آورد
کجا گنج دهقان بود ، گنج اوست و گر چند برکوشش و رنج اوست
نگهبان بود شاه گنج ورا بیار آورد نیز رنج ورا

شاه ویا حکومت باید « نگهبان گنج دهقان » باشد ، چون گنج دهقان ، گنج حقیقی اوست ، نه آنچه برای خود گرد میآورد .

و سه کار حکومت رااستوار میسازد :

بسه چیز ، هر کار، نیکو شود همان تخت شاهی بی آهو شود
بگنج و برنج و بمردان مرد جزین نیست آئین ننگ و نبرد

« گنج » ، در آمد ملی هست که با داد بدست آید ، و میان نگهبانان کشور و مردم ناچیز، تقسیم شود .« رنج » ، کارسپاه وملت میباشد . و « مردان مرد » ، هم نخبگان و هم سپاهسالاران هستند .

[۱۵۶]

تاریخ تفکرات سیاسی و تاریخ سیاست و اجتماع ایران باید از نو نوشته شود . سر اندیشه فرّ ، که « تعهد هرکسی بر شکوفاساختن گوهر خودش » نیز هست ، در درازای هزاره ها ،همیشه خودرا بشیوه ای نمودار ساخته است : در شاهنامه ، با یکی شمردن « نخستین انسان » با « نخستین شاه » ، و

اینکه کیومرث ، نخستین کسیست که « تاج بزرگی به گیتی جسته است »
نشان میدهد که در گوهر هر انسانی هست که بزرگی را در گیتی بجوید ، یا
به عبارت دیگر بخواهد به اوج جایگاههای اجتماعی و سیاسی برسد . وسپس
در تاریخ بیهقی می بینیم که هم این بزرگیخواهی را مسئولیت گوهری هر
انسانی میداند و فائده مطالعه تاریخ را همین میداند که آنچه برای رسیدن
بزرگی بکار میآید ، ازآن بردارد : « و غرض در آوردن حکایات آن
باشد تا تاریخ بدان آراسته گردد ، و دیگر تا هرکس که خرد دارد ، و همتی با
آن خرد یار شود ، واز روزگار مساعدت یابد ، وپادشاهی وی را برکشد ،
حیلت سازد تا بتکلیف و تدریج و ترتیب ، جاه خویش را زیادت کند ، و طبع
خویش را بر آن خو ندهد که آن درجه که فلان یافته است دشوار است بدان
رسیدن ، که کُند و کاهل شود ، یا فلان علم که فلان کس داند بدان چون توان
رسید ، بلکه همت بر گمارد تا بدان درجه و بدان علم برسد ، که بزرگ عیبی
باشد کردی را که خدای عزّ وجل ، بی پرورش ، داده باشد همتی بلند و
فهمی تیز ، ووی تواند که درجه ائی بتواند یافت یا علمی بتواند آموخت .
وتن را بدان ننهد و بعجز بازگردد . ... و فائده کتب و حکایات و سیر
گذشته این است که آنرا بتدریج خوانند و آنچه بباید و بکار آید بر دارند »
و آقا محمد خان قاجار در حضور کریمخان زند (دررستم التواریخ) میگوید
که هرانسانی طبق فطرتش میخواهد شاه بشود .
این اندیشه که چیزی جز بیان همان اندیشه فرّ نیست ، بر ضد اندیشه سلطنت
ارثی و تباری ونصی (خلافت) میباشد . همچنین برضد هرگونه طبقات
تغییر ناپذیر میباشد . هر انسانی میتواند ، ازمرز طبقات بگذرد . طبقه ،
نباید سد حرکت فرد انسانی باشد .

[۱۵۷]

فرهنگ ایرانی از همان آغاز ، پرسش « بن یابی یا ریشه یابی » را بشیوه
ویژه خودش ، طرح و حل کرد . « بُن » یا ریشه هر چیزی و پدیده ای و

رویدادی ، دوضـــد ند . بُن هر چیـــزی و رویدادی و هر پدیده ای ، هم انگرامینوست و هم اسپنتامینوست . اگر این اندیشه را در چهارچوب تفکرات کنونی بیان کنیم ، بن هر پدیده ای اجتماعی ، هم واقعیت است و هم روءیا ، هم بود است و هم آگاهبود ، هم ماتریالیسم است و هم ایده آلیسم ،...... . بن را در واقعیت یا بودِ ناب نمیتوان یافت ، چنانکه در اندیشه و آگاهبود و روءیا نمیتوان یافت . هر رویدادی در دو ضد ، ریشه دوانیده است و از اضداد تغذیه میشود . اینکه بن را در یکی از اضداد بجوئیم ، وبخواهیم یك ضد را فرع و نتیجه ضد دیگر بکنیم ، بن را نخواهیم یافت ، بلکه یك بن را جانشین دوبن خواهیم کرد . یك بن را خواهیم خشکانید و خواهیم برید . ایرانی ، فقط در رسیدن به دوبنِ متضاد (دو علت متضاد ، دو اصل متضاد) ، هر پرسشی را حل شده می یافت و خرسند میگردید.

همانطور که عرفان ما ، تا ریشه هر تجربه عمیقی از انسان را ، هم در دین و هم در کفر نمی یافت ، آن تجربه را درست نمی فهمید . فرهنگ ، همیشه از روندهای ضدهم ، میروید . فرهنگ کنونی ما ، از دوضد « مدنیت اسلامی » و « فرهنگ ایرانی » ، خواهد روئید . آنچه از این دوضد برون میروید ، هیچکدام از آن دو ، نیست و در هیچکدام ازآن دو نمیگنجد . نه اسلام میتواند به تنهائی ، سرچشمه فرهنگ ما باشد ، نه فرهنگ ایرانی به تنهائی ، این دو برای ما ، اضداد ضروری شده اند . بن ، همیشه دوتاست . هرپدیده ای ، در دوضد ، ریشه میدواند . درك هر پدیده ای ، از یك علت ، ازیك اصل ، از یك اندیشه ، بریدن ریشه دیگر آن پدیده است .

[۱۵۸]

در هرجشنی که گرفته میشد ، تفاوتِ میان کِه (کهتران) و مِه (مهتران) برمیخاست . و نه تنها این تفاوت از میان برداشته میشد ، بلکه کهتر و مهتر دوباره باهم پیوند می یافتند . و گرفتن جشن های فراوان ، ازیکسو نقش کاهش تبعضات را داشت و از سوئي دیگر ، نقش همبستگی میان طبقات و

لایه ها را داشت . این نکته را از جشن زادن رستم میتوان دید :

یکی جشن کردند در گلستان   زکابلستان تا بزابلستان
بزابلستان از کران تا کران   نشسته بهر جای رامشگران
نبد کهتر از مهتران بر فزود   بهم در نشستند چون تار و پود

[۱۵۹]

وقتی کیکاوس ، به هوای جنگ با دیوان مازندران میافتند ، همه مهان ، زال را میخوانند . وزال میخواهد کیکاوس را پند دهد تا از این کار دست بکشد . نامداران پند گوئی زال را به کیکاوس می پسندند و میگویند :

به آواز گفتند ما با توایم   ز تو بگذرد ، پند کس نشنویم

نه هرکسی ، حق پند دادن دارد ، ونه پند هرکسی را باید شنید . این نامداران ، آماده اند پند زال را فقط بشوند ، ولی جزاو ، گوش به پند هیچکس نمیدادند . پند باید از خرد ، برخاسته باشد تا شنوده شود . و آنها هرکسی را دارای چنین خردی نمیدانستند که بتواند پند بدهد . و اینکه هرکسی ، دیگران را پند میگوید ، برای آنست که نشان بدهد ، خردمند است . و اینکه هیچکس گوش به پندی نمیدهد ، برای آنست که هیچکس را خردمند نمیداند .

[۱۶۰]

بهترین افکار و آرمانهای ما ، ریشه در افکار و آرمانهای دشمنان ما نیز دارند ، و انکار آن ، نشان بیداد گری ما در داوریست .

[۱۶۱]

ما وقتی فلسفه غرب را (چه ماتریالیسم و چه ایده آلیسم و چه اکسیستننسیالیسم و......) درست خواهیم فهمید که ریشه های هر فکری را هم در مسیحیت و هم در فرهنگ یونان ، بشناسیم . اگر حضور این دو ریشه را در هر فکری از آنها حس نکنیم ، هرچه از افکار فلاسفه غرب

میگوئیم ، یك مشت سطحیات بی محتواست . آنکه این را بداند ، در خواهد یافت که در فلسفه غرب ، همانقدر غریب است که در مسیحیت و فرهنگ یونان . مطالعه در همه علوم انسانی که در غرب پدید آمده اند ، وقتی بار آورند که ما این ریشه هارا در یابیم و بتوانیم آنهارا با ریشه های فرهنگ ایرانی ، و اخلاق فرا روئیده از اسلام و عرفان ، پیوند بزنیم . در آوردن این افکار به ایران ، آنچه روشنفکران ، خود از عهده اش بر نیامده اند (پیوند زدن افکار غرب بر ریشه های ایرانیش) بر دوش ملت میگذارند ، و آنچه خود نتوانسته اند به ملت تحمیل میکنند . در صورتیکه این کار ، کار آنهاست نه کار ملت ـِ روشنفکرانان سترون ، کاری که خود عهده دارش هستند ، به ملت واگذارده اند . ما بجای روشنفکران آفریننده غرب ، روشنفکران سترونی داریم که فقط میتوانند « افکار وام کرده را » انتقال دهند ، ونمیدانند تا فکری که از خود ما نروید ، با ما بیگانه میماند .

[۱۶۲]

راه مستقیم ، راهیست که انسان در آن ، فقط چشمش به هدف دوخته است ، و از دیدن همه خطرها که در اطراف راهش هستند کور است . اگر گرفتار یکی از آن خطرها شد ، می انگارد که دچار لغزشی شده است .

[۱۶۳]

کلمه ، افق دارد و مفهوم ، مرز . مردم در کلمه ، احساس آزادی میکنند ، و با مفهوم ، « احساس تنگی در زندان » . اینست که از فلسفه ، اکراه دارند ، و عاشق شعرند . ولی در مفهوم ، میشود خانه کرد ، ولی در کلمه باید همیشه آواره بود .

[۱۶۴]

ما با افکار و احساساتی که مرتبا تکرار میشوند ، احساسِ آشنائی میکنیم ،

و با افکار و اجساساتی از خود ، که فقط گهگاه و بندرت پیش میآیند ، احساس بیگانگی و غربت . افکار و احساسات مکرر خود را ، از آن خود میدانیم ، و افکار و احساسات نادر خودرا ، از خود بیگانه میشماریم . و نباید در شگفت باشیم که روزی این افکار نادر و بیگانه خود را ، از آن خدا یا اهریمن بدانیم . در ولقع ما افکار و احساسات نادر خود را ، هرگز فراموش نمیکنیم ، بلکه در خدا و اهریمن انبار میکنیم . و گهگاه به فکر آن میافتیم که این افکار و احساسات را در خود مکرر سازیم ،و از حالت ندرت در آوریم . آنگاه با خدا و اهریمن ، گلاویز میشویم ، چون آنها میخواهند ، نادر بمانند .

[۱٦٥]

ارزشهای بنیادی فرهنگی ایران که مهر و راستی و داد باشند ، متعلق به هیچ دین و مذهب یا ایدئولوژی ، متعلق به هیچ طبقه یا لایه خاص ، متعلق به هیچ قومی و گروهی و حزبی خاص ، نیستند ، بلکه ازآن همه اند . این ارزشها ، در خدمت تأمین منافع یا قدرت هیچ دینی ، یا حزبی ، یا طبقه ای و قومی نیستند ،و همه میتوانند برای دستیابی به حقوق خود ، در واقعیت دادن آنها بکوشند . هرچه مهر و راستی و داد ، بیشتر شود ، همه طبقات و اقوام و ادیان و مطاهب و ایدئولوژیها ، آزادتر خواهند شد و بیشتر به حقوق خود دست خواهند یافت .

[۱٦٦]

خیال و روء یا ئی که نیرومند است ، به واقعیت ، نزدیکتر از فکریست که سست میباشد . ارزش سیاسی و اجتماعی یك خیال یا یك فکر (وطبعا خرد) را موقعی میتوان مشخص ساخت ، که بدانیم کدام نیرومندتر از دیگریست . یك خیال غلط و لی نیرومند ، ارزش سیاسی و اجتماعی بیشتری دارد ، که یك فکر درست ولی سست . اندیشه های درست وعالی ، در دوره های مختلف تاریخ ما وجود داشته اند و همه با آن آشنائی داشته اند ، ولی بر روران مردم چیره نبوده اند ، ولی خیالات و روء یاهای آنها ، روانشان

را فراگرفته بوده اند.
مسئله ما آوردن افکار از خارج ، نیست ، بلکه « نیرومند ساختن بعضی از اندیشــه هاست کـه سده ها داشتـه ایم ، و در کنجـهـا خـزیده بودنـد ، و جـرئت گشودن خودرا نداشتند » ، کاستن نیروی خیالاتیست که خرد مارا آلت خود ساخته بودند . بسیاری از اندیشه هائی که در دید ما بسیار ناچیزند ، اگر اندکی نیرومند شوند ، اجتماع ما را بکلی منقلب خواهند ساخت . کسانی که می نالند ما هیچ نداریم ، افکار دور ریختـه در تاریخ مـارا ، فقط در حالت سستی اشان میشناسند .

[۱٦۷]

این فرهنگ سیاسی یك ملت است که وقتی دردلها و مغزها ، زنده و بسیج شد ، روان به سازمانهای سیاسی و حکومت ، میبخشد . ارزش و کارآئی هر سازمان سیاسی ، از نیـرومندی یاسستی این فرهنگ ، معین میگردد . تا فرهنگ سیاسی ایران ، زنده و گویا و بسیج نشود ، هر سازمان سیاسی ، ولو متجددترین سازمان در تاریخ نیز باشد ، قالبی خشك و شکننده خواهد بود . افکار سیاسی ، بی نیرومندی این فرهنگ در دلها و مغزها ، در جامعه نمی شکوفند و نمی گسترند .

[۱٦۸]

گـوهر آزادمنش ایرانی ، به سـر اندیشـه « فـرّ » ، چهـره داد ، کـه در واقع سرچشـمه همـه سازمانهـای آزاد سیاسی و اجتماعی و اقتصـادی است . ولی ضرورت جغـراقیائی و نظامی ایران ، اندیشه « نگهبـانی » را پدید آورد ، و آنرا بنیاد سیاست قرار داد . و تنش و آمیزش این دو سر اندیشه ، سرنوشت سیاسی ایرانی را معین ساخته است . و این اندیشه « نگهبانی » ، که زائیده از ضرورت جغرافیائی بود ، از سوئی ، مفهوم فرّ را کم کم مسخ ساخت ، واز سوئی آنرا از گسترش و شکوفائی ، باز داشت . مفهوم فرّ ، بیان « شکوفائی

گوهری هر فرد در اجتماع » ، و « پیوند هر فردی در اجتماع ، بر پایه فرش بود » . جایگاه هرکسی در اجتماع ، باید بر بنیاد فرّ ش باشد . نگهبانی ایران ، فقط موقعی امکان دارد که جامعه ، بر بنیاد سازمانی که از شکوفائی فر هرکسی پیدایش می یابد ، استوار باشد . « برگزیدن رهبر ، بر بنیاد نکوکاریهای اجتماعیش یا فرّ ش » ، برای نگهبانی ایران ، کافی نیست . فرّ ، اصل سامان یابی اجتماعی بطور کلیست . همه انسانها ، فرّ دارند ، وهرکسی در اجتماع باید فراخور فرّش ، جایگاهی بیابد . فرّ ، فردیست و انتقال ناپذیر . اینست که رهبر نظامی ، که شاهی به آن بازمیگردد ، ارثی نیست . فرّ در انتقال رهبری از یکی به دیگری ، گرفتار هرج و مرج میشود . ازاین رو با تداوم ارثی » خواستند مانع این دوره هرج و مرج گردند . این کار موقعی ممکن بود ، که همه اجتماع جز رأس ، فرّ ی سامان بیابد . بی فری گهگاه رأس ، میتوانست با « نظم اجتماعی که از فرّ برخاسته بود » ، جبران شود . فرّ اجتماعی ، میتوانست یك « رهبر بی فرّ » را حمل کند ، و مانع هرج و مرج در دوره انتقال رهبری گردد . هرج و مرج ، در اثر رقابت فرّ ها برای تصرف جایگاه رهبریست . با تداوم ارثی این جایگاه ، همچشمی ها و رشکها فقط در مقامات پائین ، محدود میماند . واین بشرطی ممکنست که رهبر یا شاه ، این « اصل فرّ ی نظام اجتماعی » را بهم نزند . هر کسی فراخور فرش ، جایگاه اجتماعی و سیاسی و نظامی بیابد . ولی شاه بی فر ، این گزینش فری اجتماع را بهم میزند .

[۱۶۹]

یکی از سر اندیشه های سیاسی ،که جای بجا در شاهنامه می یابیم ، ساختن یك شهر برای جشن است . هر کشوری نیاز به شهری دارد که همیشه در آن جشن میباشد . شهری که اصل بنیادیش ، تأمین جشن همیشگی است . این اصل ، باید محتوا و صورت همه سازمانها و کارها و اصول و آئین شهر داری و افکار حاکم بر آن شهر را معین سازد . آنچه برضد جشن و به هم زننده جشن و

بازدارنده جشن است نباید دخالت در سازمانها و مقررات و کارهای آن شهر داشته باشد .

[۱۷۰]

ما در شاهنامه میان « ضروریات اجتماعی » و « اخلاق فردی » ، هیچ شکاف و تنشی نمی یابیم . این ویژگی ، نشان میدهد که اخلاق فردی ، هم آهنگی خود را با ضروریات اجتماعی ، درك میکرده است .

[۱۷۱]

اندیشه فردوسی را در باره دین ، میتوان در « پاسخ دادن مهران قید را » که در داستان اسکندر و رفتنش به هندوستان میآید ، یافت . دین ، از دید او ، کرباسی است که چهارگوشه دارد و چهار گوشه آن را ، چهار دین موجود در جهان گرفته اند (دین دهقان ، دین موسی ، دین یونانی ، و دین تازی) و آنرا از چهار سو برای دریدن کرباس میکشند ، و لی این کرباس علیرغم این تلاش برای دریدن ، ازهم پاره نمیشود . ودر تلاش برای تملك این کرباس ، این چهار دین ، بر سر دین ، باهم دشمنند . این تمثیل بسیار روشن و گویا ، نشان میدهد که دین حقیقی ، به مالکیت هیچیك از ادیان عینی و تاریخی در نمی اید ، و چبزیست « غیرقابل دریدن » و مالکیت ناپذیر از همه ادیان و مدعیان دین . در واقع این دینها ، برضد دین هستند ، چون میخواهند « آنچه را بهم می پیوندد ، از هم پاره سازند » . همه ادیان ، ضد دین حقیقی اند ، ولی هرکدام گوشه ای از آنرا در دست دارد ، فقط در تلاش پاره کردن آن از کل دین ، هست .

دگر آنکه دیدی تو کرپاس نغز گرفته ورا چار پاکیزه مغز
نه کرپاس نغز از کشیدن درید نه آمد ستوه آنکه اورا کشید
تو کرپاس را دین یزدان شناس کشنده چهار آمد از بهر پاس
یکی دین دهقان اتش پرست که بی باژ برسم نگیرد بدست

دگر دین موسی که خوانی جهود | که گوید جز این را نشاید ستود
دگرَ دین یونانی ، آن پارسا | که داد آورد در دل پادشا
چهارم زتازی یکی دین پاك | سر هوشمندان بر آرد زخاك
همی برکشند این از آن ، آن ازاین | شوند آن زمان ، دشمن از بهر دین

هیچ عارفی با این چنین روشنی ، دم از رابطه دیالکتیکی « ادیان تاریخی » و « دین حقیقی که از تصرف پذیری » امتناع میورزد » نزده است . و این سر اندیشه بزرگ ، که میتوان بر آن ، شالوده « یك فلسفه بزرگ دین » را گذاشت ، هنوز در میان ایرانیان گسترده و پذیرفته نشده است ، تا چه رسد به آنکه پرورده شود . هر دین موجودی ، گوشه ای از دین حقیقی را چسبیده است ، و فقط در اندیشه « تملك آن و محروم ساختن دیگران در انباز بودن در آن » میباشد ، از این رو در صدد پاره کردن و بریدن آنست ، ولی در دین حقیقی ، نیروی پیوند دهنده ای هست که علیرغم همه این تلاشها ، پاره نمیشود . ما نیاز به یك فیلسوف داریم تا عمری با این سر اندیشه ، تاریخ ادیان را بررسی کند . چنین مردی بزرگ که حتی دین ایرانی (دین دهقانی) را نیز در همین تلاش می بیند و تعصب ملیتش ، آنرا از این « ضد دین بودنش » معاف نمیسازد . به مردی که چنین اندیشه بلندی گفته است ، و هنوز حتی آنرا نفهمیده اند ، چه اندیشه های پر یشانی نسبت میدهند . وقتی او پادشاهی را از دین جدا نمیداند ، گفتگو از چنین دینی میکند .

[۱۷۲]

چرا « افسانه » را خوار میشمردند ، و آنرا بی حقیقت میشمردند ، با آنکه میدانستند که مردم را « افسون » میکند ؟ آیا مردم را خوار میشمردند ، چون با افسانه ، افسون میشدند ؟ یا آنچه را در انسان که افسون افسانه میشود ، خوار میشمردند ؟ و آیا زیبائی اشعارشان که مردم را افسون میکرد ، افسانه نبود ؟ و آیا تفاوت میان « افسون حقیقت » و « افسون افسانه » را میشناختند ؟ و آیا به هر گونه کششی بدبین بودند ، و آنرا افسانه

میخواندند ؟ آنکه و آنچه میکشد ، دام و پنداشت است .

[۱۷۳]

در دیالوگ ، دو نفر مستقل ، باهم ، حقیقت را میجویند ، ولی این حقیقت ، مال هیچکدام از آنها نیست . ولی درسیاست ، سخن از « سود » است که هر کسی دارد ، و « آن را مال خود میداند » . و اگر سود مشترکیست ، می باید و میتوان ، میان آن دو تقسیم گردد ، ولی حقیقت ، تقسیم پذیر نیست . حقیقت را نمیتوان میان دو نفر ، تقسیم کرد و به هرکدام ، نیمی از حقیقت را داد . آیا میتوان در مسائل سیاسی ، باهم دیالوگ داشت ؟

[۱۷٤]

شناختن ، دو معنی متفاوت دارد که معنای دومش ، پیامد ضروری معنی اولش هست . معنای اولش « معرفت یافتن به چیزیست » . معنای دومش « اقرار کردن به چیزِ شناخته شده ، و پذیرفتن اعتبارآن است » . در واقع ، اعتبار هرچیزی ، پیامد معرفتش هست . وقتی ، شناختن ، نتیجه تفکر فردی میشود ، آنگاه ، اعتبار هرچیزی در اجتماع و سیاست و دین و اقتصاد و حقوق ، به شناخت فردی از راه تجربه و اندیشیدن خودِ فرد ، باز میگردد . ازآن پس باید اخلاق و دین و سیاست و سازمانهای سیاسی ، با معرفت فردی ، اعتبار بیابند . با شناخت فردی ، از فرد ، شناخته شوند . این درهم ریختگی دومعنای گوناگون ، که دو مرحله ضروری و پیوسته بهمند ، زیان فراوان به پیشرفت جنبشهای سیاسی و اجتماعی و اخلاقی زده است . ما فقط چیزی را میشناسیم (به آن اعتبار میدهیم) که خود بشناسیم . هیچ نهادی و سازمانی و اندیشه ای و دینی و شخصی ، بخودی خود اعتبار ندارد ، بلکه اعتبار هرچیزی ، فقط و فقط از شناخت فرد فردِ انسانها سرچشمه میگیرد . هرچیزی میتواند آنقدر اعتبار بیابد که ما بتوانیم با تجربه و اندیشه خود ، آنرا بشناسیم . از خدا بود ، یا علمی بودن ، یا سنت گذشته بودن ، بخودی خود ،

ایجاد اعتبار برای چیزی نمیکند ، بلکه این شناخت فرد فرد است ، که مقدار اعتبار و کیفیت اعتبار آنرا معین میسازد .

[۱۷۵]

یك پرسش زنده ، پرسشی است که تا پاسخ نیافته است ، باز میگردد و تکرار میشود . و یك « معرفت ناتمام » ، زادگاه پرسش میشود . و معرفت ، هرچه ناتمامتر است ولی ادعای تمامیت میکند ، بیشتر ، از پیدایش پرسش میترسد ، چون میداند که خود ، آبستن به پرسشهاست .

[۱۷۶]

ما با آنچه عادت نداریم ، و از بازگشتش اکراه و بیم داریم ، متوجه تکرارش میشویم . ما از تکرارِ فکر بیگانه ، رنج میبریم ، اینست که همیشه متوجه تکرارش هستیم ، درحالیکه با فکری که آشنائیم ، و درما ایجاد اکراه و ترسی نمیکند ، اگر همیشه نیز تکرار شود ، متوجه آن تکرار نخواهیم شد . خود زبان ، چیزی جز تکرار کلمات نیست ، ولی از انجا که با این کلمات ، خوگرفته ایم ، متوجه تکرار آنها نمیشویم ، ولی در برخورد با « یك مفهوم فلسفی » ، که دارای مرزبندی دقیق و روشنیست ، در عذاب میافتیم ، چون باید تفکر و توجه خود را متمرکز کنیم ، و به ذهن خود فشار وارد آوریم ، ازاین رو از تکرار آن ، بیم و اکراه داریم ، و میخواهیم باز در بستر کلماتی بیافتیم که چنین تقاضائی از ما ندارند ، وبیخبر در آنها غلط میزنیم .

[۱۷۷]

هنر سیاسی (فضیلت سیاسی) در فرهنگ ایرانی دو چیز بود : ۱ ـ یکی راستی ۲ ـ و دیگری ، نرمی . فضیلتِ نرمی ، ایجاب کاربُردِ «گفتار نرم » و « خرد » رامیکرد . ولی راستی ، ایجاب استواری در گفتن ، بی پرده پوشی میکند که رنجاننده و آزارنده است و برضد فضیلت نرمی است .

اینست کـه فرهنگ سیاسی ایران ، در تلاش برای یافتن شیوه های پیوند این دو فضیلت متضاد میباشد . حتی خود فضیلت راستی ، بی آزاری را میطلبد ، چون دروغ در بندهشن ، برابر با انواع آزارهاست . ولی چاپلوسی ، درست دروغگوئی و فریفتن است ، کـه برضد راستی میباشد . آیا نرمی باید ، به قیمت دروغ وفریب ، خریداری شود ؟

[۱۷۸]

آزادی ، در این دو سده ، از « اصل استقلال » ، مشتق شده است . قریب دو هزاره ، « از دیگری بودن » ، اصل زندگی شد . از خدا بودن ، مشتق از اصل « از دیگری بودن » است . ناگهان ، این اصل ، تغییر یافت . از خود بودن ، جای « ازدیگری بودن » ، نشست . و روندهای گوناگونی از همین اصل ، سرچشمه میگیرند که باهم گلاویز میشوند . از خود بودن ، در هر دامنه ای ، چهره ای دیگر به خود میگیرد . فردشدن ، مانند گروه و حزب شدن (کثرت احزاب و گروهها) ، مانند بیدارشدن حس قومیت ، مانند بیدار شدن حس ملیت ، مانند زایش کثرت مکاتب فلسفی و ایدئولوژیکی ، مانند حس استقلال جوانان ، ....همه از این اصل استقلال ، مایه میگیرند. و هریك ، با همین دلیل به خود حقانیت جداشدن از دیگران و « از خود بودن » را میدهد .

[۱۷۹]

با استوار شدن اصل استقلال در زندگی افراد ، همبستگی دینی و مذهبی (فرقه های دین) که استوار بر اخلاق دینی بود ، نقش کهنسالش را از دست میدهد . همبستگی برای فردِ مستقل ، موقعی اعتبار و دوام دارد که بر شالوده آزادی و استقلال فردی بنا شود . پارگی فردی ، در اثر همین اصل استقلال ، ضرورت همبستگی های تازه را پدید میآورد . و از آنجا که خرد و خواست ، هسته فردیت را تشکیل میدهد ، اخلاقی که استوار بر این خرد و خواست باشد ، جایگزین اخلاق مذهبی میشود (ما از هردینی در واقع ، فقط

مذاهبش را داریم . دین ، دیگر موجودیت تاریخی و عینی ندارد . هر دینی که در تاریخ ، گسترش یافت ، تقسیم به مذاهب گوناگون میشود ، و شیوه رفتار اخلاقی مذاهب یك دین باهم ، شکافی بیشتر از رفتار اخلاقی میان دو دین مختلف دارد) . هر دینی ، میتواند اخلاق (خلقهای) گوناگون پدید آورد .

[۱۸۰]

فرهنگ سیاسی ایران ، همبستگیِ « کل ملت » را تأمین میکند ، و جایگزین « اخلاق مذهبی » میشود که حتی نمیتواند میان مذاهب گوناگون دین اسلام ، که در درازای تاریخ در ایران روئیده اند ، و دیگر امکان نابود سازی و کشتار آنها از سوی مذهب شیعه نیست ، ایجاد همبستگی کند .

[۱۸۱]

اخلاق ، شیوه رفتار برای ایجاد همبستگی یك ملت یا یك فرهنگست .زندگی سیاسی ، بی فرهنگ سیاسی ، امکان پذیر نیست .

[۱۸۲]

فردوسی ، اصل ایستادگی و سرکشی را بر زبان خود اسکندر که با تاخت و تازش به ایران ، به ایرانیان برترین بیداد را کرده است ، میگذارد .

دل و پشتِ بیداد گر بشکنید   همه بیخ و شاخش ز بن بر کنید

[۱۸۳]

هر اندیشه نوینی ، برای رساندن اندیشه خود بدیگران (مفهوم ساختن خود) باید هرچه بیشتر میتواند، خودرا تابع « معیارهای حاکم بر فهم عموم » بسازد ، طبعا هرچه بیشتر فهمیده میشود ، اصالتش را بیشتر از دست میدهد . آنچه در گسترش یك فکر نو در اجتماع ، از نوبودنش باقی میماند

، جزئی بسیار ناچیز است .

[۱۸٤]

از آنجا که « نگهبانیِ » ایران ، در سیاست ، بزرگترین نقش را بازی میکرده است ، و نگهبانی ، کار سپاهیگریست ، رهبر نظامی میبایست نبوغ نظامی داشته باشد ، تا از عهده این کار بزرگ چنانکه بایست برآید . خواه ناخواه سراندیشه فرّ ، در سپاهیان (طبقه نگهبان ایران) ، به « انتخاب رهبر نظامی یا شاه » میانجامیده است . این اندیشه که « برگزیدنِ شاه از سوی سپاهیان و لشکریان » باشد ، بارها در شاهنامه گویا و چشمگیر میشود .

وقتی زال رستم را روانه کوه البرز میکند تا کیقباد را برای شاهی بیاورد :

برستم چنین گفت فرخنده زال — که برگیر کوپال و بفراز یال
بروتازیان تا به البرز کوه — گزین کن یکی لشکر همگروه
ابر کیقباد آفرین کن یکی — مکن پیش او در ، درنگ اندکی
بدوهفته باید که ایدر بوی — گه و بیگه از تاختن نغنوی
بگوئی که لشکر تراخواستند — همی تخت شاهی بیاراستند
که در خورد تاج کیان جز تو کس — نبینیم شاها تو فریاد رس

و اینکه مسئله نگهبانی ، دارای چه اهمیتی بوده است در ادامه داستان میخوانیم ، تهمتن میگوید :

مرا رفت باید به البرز کوه — بکاری که بسیار دارد شکوه
نشاید بماندن از این کار باز — که پیش است بسیار رنج دراز
همه مرز ایران پر از دشمنست — بهر دوده ای ماتم و شیونست
سرتخت ایران ابی شهریار — مرا باده خوردن نیاید بکار

رستم با دیدن کیقباد به او میگوید :

پدرم آن گزین مهان سر بسر — که خوانندش اورا همی زال زر
مراگفت رو تا به البرز کوه — قباد دلاور ببین با گروه
بشاهی برو آفرین کن یکی — مکنپیش او در درنگ اندکی

بگویش که گردان ترا خواستند　　سرتخت شاهی بیاراستند

و در داستان ایرج ، و رفتنش به سوی سلم و تور ، می بینیم که سپاهیان سلم و تور ، گرایش به برگزیدن ایرج به رهبری پیدا میکنند ، و میخواهند اورا به شاهی بر گزینند، و سلم و تور از این کار هراسناك میشو ند و اورا میکشند :

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه　　که او بد سزاوار تخت و کلاه
بی آرام شان شد دل از مهر اوی　　دل از مهر و دودیده از چهر اوی
سپاه پراکنده شد جفت جفت　　همه نام ایرج بد اندرنهفت
که این را سزاوار شاهنشهی　　جز این را مبادا کلاه مهی
بلشگر نگه کرد سلم از کران　　سرش گشت از آن کار لشگر گران

... و سلم به تور میگوید که :

سپاه دو کشور چو کردم نگاه　　ازین پس جزاورا نخواهند شاه
اگر بیخ او نگسلانی زجای　　زتخت بلندی فتی زیر پای

و باید در نظر داشت که در دموکراسی ، چون همه مردم ، نگهبان کشور میشوند (خدمت نظام ، عمومی میشود ، و همه مسئولیت دفاع از کشور را به دوش میگیرند) حق انتخاب رهبران را پیدا میکنند .

ووقتی کیخسرو ، لهراسب را برای شاهی پس از خود ، نامزد میکند ، و مردم اعتراض میکنند ، میکوشد تا موافقت آنهارا جلب کند . کیخسرو

بایرانیان گفت کز تخت او　　بباشید شادان واز بخت او
شگفت اندرو مانده ایرانیان　　بر آشفت هریك چو شیر ژیان
همی هرکسی در شگفتی بماند　　که لهراسب را شاه بایست خواند

در واقع همه ، این انتخاب شاه نوین را از سوی کیخسرو ، تحمیل و خلاف آئین می بینند

از ایرانیان زال بر پای خاست　　بگفت آنچه بودش بدل راه راست
چنین گفت با شهریار بلند　　سزد گر کنی خاك را ارجمند
سربخت انکس پر از خاك باد　　دهان ورا زهر ترياك باد
که لهراسب را شاه خواند بداد　　ز بیداد ، هرگز نگیریم یاد

این کار را یکنوع بیدادگری میدانند و حاضر نیستند این کار را یاد بگیرند

خروشی بر آمد زایرانیان　　　کزین پس نبندیم شاها میان
نجوئیم کس رزم در کارزار　　　چو لهراسب را برکشد شهریار

با انتخاب لهراسب ، ما حاضر نیستیم که دیگرتن بکارزار بدهیم .

چنانکه دیده شد اندیشه « انتخاب رهبر » در ایران ، متداول بوده است . و با ارثی شدن شاهی ، سازماندهی سپاهی و نفوذ سپاهی در انتخاب رهبر واقعی خود ، میکاهد و خیزش بهرام چوبینه ، و پذیرش او از طرف سپاهیان برای شاهی ، یك آئین دیرینه ایران بوده است . و در شاهنامه می بینیم که هر مز به آن میاندیشد که چنین مردی را بشاهی برگزینند ، ولی موبدان مخالفند و آغاز به توطئه گری علیه بهرام چوبینه میکنند . و نابود ساختن بهرام چوبینه با قشون بیگانه (رومی) برای تداوم شاهی موروثی (که چیزی شبیه کودتای شاه بر ضد مصدق بوده است) ، زمینه را برای تازش عرب و اسلام آماده ساخت .

[۱۸۵]

برای چشمگیر ساختن یك فکر ، باید اختلاف آن را ، از همه افکار مشابهش ، معین کرد . اینست که آن فکر را باید بشیوه ای تکرار کرد که این رویه اختلافش ، با یك به یك افکار مشابهش ، برجسته تر نمودار گردد . این تکرار ، سبب میشود که آن فکر روشنتر میگردد ، ولی همچنین ملال آور تر میشود . بی این تکرار ، آن فکر، انگیزنده تر ، ولی همچنین تاریکتر و مه آلوده تر است . از سوئی ما به هرچه ارزش جاوید بودن میدهیم ، تکرار آن را از محسنات آن میدانیم ، وهرچه بیشتر ارزش به نو بودن میدهیم ، از هر تکراری ، ولو آنکه به فهم بیشتر ما از آن ، یاری دهد ، بیزار میشویم . از سوئی نتیجه گیری از یك فکر ، و گسترش همخوان آن ، بدون تکرار ، ممکن نمیگردد .

[۱۸۶]

سروش ، همان خرد همیشه بیدار است که در خواب پدیدار میشود .

شب تیره از رنج نغنود شاه — بدانگه که برزد سر از چرخ ، ماه
بخفت او و ، روشن روانش نخفت — که اندرجهان با خرد بود جفت
چنان دید در خواب ، کورا بگوش — نهفته بگفتی خجسته سروش

روان روشن ، در شب نمیخوابد ، و روان ، در اثر خرداست که روشن میباشد . و سروش ، آواز اندیشه است که شب هنگام شنیده میشود . چند بیت پیشتر میتوان دید که سروش ، همان « آواز نهان کرده » است .

چو یابم بگویم همی راز خویش — برآرم نهان کرده آواز خویش

و همین « آواز نهان کرده » کیخسرو است که بلافاصله در خواب او، به شکل سروش ، نمودار میگردد .

[۱۸۷]

آنکه میخواهد خدا باشد ، به همه پرسشها ، پاسخ میدهد ، و آنکه میخواهد انسان باشد ، به پرسش و پاسخ (گفت و شنود) با دیگران می نشیند .

[۱۸۸]

در پرسش ازهم ، و پاسخ به هم ، میتوان ژرف همدیگر را گشود و به هم نزدیکترشد . آنکه پاسخ دهنده به پرسشهاست ، از پرسندگان دور میشود . وخودرا هیچگاه برای پرسندگان نمیگشاید .

[۱۸۹]

در هر مسئله ای که برخورد عقاید دو طرف ، به پیکار میانجامد ، آن دو میتوانند در دیالوگ ، پاسخ آنرا باهم بجویند . در دیالوگ ، میتوان دامنه ای تنگ آفرید که طرفین ، بی عقاید خود ، به آن وارد میشوند .

[۱۹۰]

دیالوگ به کار کسانی می خورد ، که هم مستقلند ، و هم خود ، حقیقت را میجویند ، وهم راستند (گوهرِ خودرا در سخن میگشایند) .

[۱۹۱]

نوشتن ، مارا به این عادتِ بد، خو میدهد که « مینویسیم » تا دیگران آن را « بخوانند » . آنگاه همین روشی را که در نوشتن داریم ، به گفتن نیز انتقال میدهیم ، و میگوئیم ، تا فقط دیگران بشنوند . شنیدنِ سخن ما ، خواندن نوشته ما نیست . وقتی ما با دیگری حرف میزنیم ، کتاب خودرا برای او نمیخوانیم .

[۱۹۲]

وقتی چند نفر با هم دیالوگ دارند ، که همه از یك موضوع و مسئله واحد ، تأویلی دیگر داشته باشند . اگر هر یك ، ادعای دانستن حقیقت آن موضوع یامسئله را بکند ، دیالوگ ، میان آنها امکان پذیر نیست . اگر حقیقت ، حق حاکمیت و قدرت داشته باشد ، پس هیچکدام از آنهائی که در دیالوگ شرکت میکنند ، حق به حاکمیت و قدرت ندارد ، بلکه هریکی مانند دیگری ، فقط « تأویلی از حقیقت » را دارد . دیالوگ ، حقِ انحصار قدرت و حاکمیت را از همه میگیرد .

[۱۹۳]

داشتن یا شنیدن چند تأویل در باره یك مسئله ، مارا گیج میکند ، چون میخواهیم که آن چند تأویل را به یك حقیقت بکاهیم . ولی ما همیشه در واقع ، یك تأویل حقیقت را بجای یك حقیقت ، میگذاریم ، و مابقی تأویلات را ، غلط یا فریب و دروغ می پنداریم ، و به آنها پشت میکنیم . آنچه را ما حقیقت می پنداریم ، فقط تأویلیست از حقیقت ، که در اثر پشت کردن به

سایر تأویلاتِ ، خودش نیز ، دروغ و فریب شده است . در هردیالوگی ، ما حقیقت را به عنوان تأویلی از حقیقت ، کشف میکنیم ، واز خودفریبی خود در حقیقت بودن تأویل خود ، نجات می یابیم .

[۱۹٤]

دیالوگ ، نفی امکانِ دانستنِ حقیقت ، و نفی قدرتیست که استوار بر حقیقت میباشد . هیچ کسی نیست که عینیت با حقیقت داشته باشد ، یا حقیقت را بداند . همه ، فقط راه به تأویلی از حقیقت دارند . حکومت ، فقط « شیوه پیوند دادن تأویلات ، طبق هنگام هاست » . از طرفی ، کسی نیست که قدرت همیشگی پیوند دادن و آمیختن تأویلات را داشته باشد . هر گونه آمیزشی از تأویلات ، فقط یك آزمایش گذراست .

[۱٥۰]

اسلام ، ایرانی را وحشی و خشن ساخت ، و فرهنگ ایران ، اسلام را لطیف و رام ساخت ، ولی هردو ، همدیگر را بیمار ساختند . هم « ایرانیِ خشن ساخته » ، ایرانی بیمار است ، و هم « اسلامِ لطیف ساخته = اسلام راستین » ، اسلام بیمار است .

[۱٥۱]

روزگاری خدا و مردم ، با هم متضاد شدند . آنگاه آنهائیکه بخدا نردیکتر میشدند ، از مردم ، دورتر میشدند . آنها وقتی ، قلبشان را برای خدا میگشودند ، برای مردم می بستند ، و وقتی رو به خدا میکردند ، پشت به مردم میکردند . روزگاری هم خدا و مردم ، یکی میشوند . آنگاه آنها وقتی به مردم نزدیك میشوند ، به خدا هم نزدیك میشوند . و وقتی قلبشان را برای مرد میگشایند ، خداهم در آن راه می یابد ، و وقتی به مردم رومیکنند ، روی خدا را می بینند .

[۱۵۲]

« از خود بودن » پهلوان ، با « از خود راضی و خشنود بودن » حکیم ، دو چیز متفاوتند . از خو د بودنِ پهلوان ، سرچشمه عمل کردن و آفریدن بود . از خود خشنود بودن حکیم (یا پیر جهاندیده] ، بنیاد پرهیز کردن از عمل و نازائی بود .

[۱۵۳]

با دلیل عقلی ، نمیتوان ایجاد ایمان کرد ، ولی با ایمان میتوان دلیل عقلی را بکاربرد ، وایمان را عقلی ساخت . وایمانی که عقلی ساخته شد ، تعصب میشود .

[۱۵٤]

ما از آنهائی که ما را فریفته اند و از فریبهای آنان ، نباید انتقام بگیریم . آنها ما را نفریفته اند .بلکه این ما ئیم که از آنها ، فریب خورده ایم . این سستی ماست که مسئله است نه قدرت آنها به فریب دادن و نه قدرت فریب . و ما در انتقام کشیدن ، نه تنها « مسئله سستی خود » را فراموش میکنیم ، بلکه در انتقام کشیدن ، از سستی خود ، دفاع میکنیم ، و ریشه های سستی خود را پایدار میسازیم . ما در انتقام کشیدن از فریب ، به فریب ، ستم میکنیم .

[۱۵۵]

ما میتوانیم ، پس از آنکه از گذشته ها و تاریخ خود ، خود را آزاد میسازیم ، از گذشته ها و تاریخ خود نیز ، سپاسگذار باشیم . این سپاس گذشته و تاریخ را داشتن ، وهم از آن آزاد شدن است که شیوه نیرومندانست . نفرت از گذشته و تاریخ خود ، مارا بیشتر پای بند آن میسازد . در حینیکه با نفرت پشت به آن میکنیم ، به آن ، علیرغم این نفرت ، نا آگاهانه تکیه

میکنیم . ما با کینه به چیزی که میخواهیم خود را از آن آزاد سازیم ، خودرا بیشتر پایند میسازیم ، چون خود را ناتوان از این کار می یابیم .

[۱۵٦]

در آغاز ،« ایمان به دین » ، همراه « ایمان به اخلاق » بود ، و روزگاری دراز نمیشد این دوگونه ایمان را ازهم جدا ساخت . ولی امروزه میتوان « ایمان به اخلاق » داشت ، بی آنکه ایمان به دین داشت . مدتهاست که ایمان به دین ، سربار ایمان به اخلاق شده است . با جدائیِ « ایمان به اخلاق » ، از ایمان به دین، میتوان آزادانه تر در اخلاق اندیشید . چون هر ایمانی با شك ، همزاد است ، وشك به اخلاق ، سبب از نو اندیشیدن در باره اخلاق ، وپاکسازی اخلاق ، و اعتلاء اخلاق میگردد . شك به اخلاق ، اخلاق را از آنچه با اخلاق مشتبه ساخته میشود ، جدا میسازد .

[۱۵۷]

تفکر فلسفی در ایران ، موقعی آغاز میشود که استقلال را از شعر (غزل) بیاموزد . تفکر فلسفی ایران ، میتواند در غزل یاد بگیرد که خود باشد ، ووقتی از دامنه شعر ، گام بیرون می نهد ، باید این استقلال را با خود بیرون ببرد و در همان محدوده ، جا نگذارد . در دامنه غزل ، از « لحظه های خود بودن » ، مست نشود ، وحال نکند ، بلکه ، خود بودن ، یك حالت گذرای مستی آور نباشد . ایرانی ، سده ها حق داشته است که در درون چهار دیواره غزل ، مستی از خود ، داشته باشد ، و جشن خود بودن را بگیرد ، و لی خود بودن فراسوی این دامنه ، عذاب آور و شکنجه زا بوده است . بهترین غزلیات ، غزلیاتی هستند که « من » در آن جشن میگیرد ، وجهان ، سایه این من هست . ولی وقتی همین من ، از دایره ای که به گِردش کشیده اند ، فراتر رفت ، ناگهان هیچ میشود . من در غزل ، جشن خود شدن را میگیرد . ما حقارت و ناچیزی و بی ارزشی خود را در اجتماع و سیاست تحمل میکنیم ،

چون در آنی که بدرون این غزلها فرومیرویم ، خدا میشویم .

[۱۵۸]

عرفان ما ، بجای « کسیکه فرمان میدهد یا اصل قدرتست » ، کسی را گذاشت که به خود ، عشق میورزد ، وخود را شایسته دوست داشتن ، میداند . بجای « آنکه برای بودن ، نیاز داشت تا قدرت بورزد » ، کسی را گذاشت که برای بودن ، نیاز به عشق ورزیدن به خود داشت . وهمه جهان ، از همین عشق ورزی او به خودش ، پیدایش می یافتند . در اولی ، انسان ، خلیفه خدا بود . پس از خدا ، جانشین قدرت او بود . در دومی ، انسان ، وجودی بود شایسته دوست داشتن . انسان ، در دوست داشتن خود ، آفریننده میشد .

[۱۵۹]

هیچ اثر اصیلی را نمیتوان فقط از « تاریخ پیدایشش » فهمید ، وبا به تاریخ پیدایشش کاست .

[۱۶۰]

عرفان ، از خدا ، یك تجربه هنری و یا هنرمندانه داشت ، و با چنین تجربه ای ، طبعا دامنه تجربیات انسان ، در برابر دامنه ایمان دینی ، گشود ه شد . « خدا ، زیبائی است » ، تجربه هائی دیگر از انسان را پدیدار میساخت که « خدا ، قدرت است ». « خدا ، زیبائی است » ، بر تر از تجربه دینی شد ، که در آن « خدا دانائیست که سرچشمه توانائیست » .

خدا ، در عشق به زیبائی اش هست ، که بی نفوذ اراده ، سرچشمه آفرینندگی میشود . انسان از خدا یاد میگرفت که زیبائیهای خود را بیابد ، تا به آن عشق ورزد . کشف زیبائی « انسان در تمامیتش » ، بجای کشف « زیبائی انسان در روحش » ، گام دومیست که باید عرفان بر دارد . زیبائی انسان ،

فقط در روح نیست ،تنش و محسوساتش و روانش و خردش نیز زیبا هستند .

[۱۶۱]

مفهوم « خدای زیبا » ، که در آن ، زیبائی ، انگیزنده به آفرینندگیست ، سر چشمه فرهنگست . تجربه زیبائی ، انسان را آفریننده میسازد . انسانها باید در خود و مردم ، زیبائیها را کشف کنند و تجربه کنند ، تا خود و اجتماع را زیبا بیآفرینند . آفرینندگی اجتماعی و سیاسی و پرورشی و حقوقی ، پیامد تجربه زیبائی نهفته در اوست .

[۱۶۲]

انسان ، موقعی خود را دوست میدارد که زیبائی خودش را کشف کند . و همه افکار و اعمال زیبا ، از همین تجربه درونی ، پیدایش می یابند . تا کسی زیبائی خود را ندیده است ، خود را دو ست نمیدارد .

[۱۶۳]

اخلاق (زیبائی رفتار و گفتار) ، پیامد تجربه زیبائی خود است . اخلاق ، از تجربه زیبائی خود ، میجوشد ، و نتیجه « اراده ، به کردن این و یا آن » نیست .

[۱۶۴]

خدا ، حکم سرمشق و یا آرمان انسان را داشت . از خدا میشد یاد گرفت ، که با دیدن زیبائی خود ، ودوست داشتن خود ، به خاطرهمین زیبائی ، آفریننده میشویم . تنها این زیبائی ماست که برترین نیرو بر ماست ، نه نیازها و سودهای دیگر .

[۱۶۵]

زیبائی ، گستره « آزاد از هر گونه قدرت ورزی » را پدید میآورد . خدا ، جهان و تاریخ و اجتماعی میآفریند که درآن ، قدرت ، برتری ندارد ، بلکه زیبائی و کشش برترین نیرو است . دنیا و تاریخ و اجتماعی که انسان فقط به کشش ، ارزش و اعتبار میدهد نه به زور . از این رو هنرهای زیبا ، همیشه در تضاد با « قدرتهای اجتماعی » بودند ، چون هنرهای زیبا ، تنها نیروهائی را با ارزش و معتبر میشناختند ، که بر انسان ، جاذبه زیبائی داشتند . برای همین خاطر ، دین ، برضد هنر بود (بر ضد شعر ، بر ضد موسیقی ، بر ضد رقص ، برضد پیکر تراشی ...) . تنها برای دین ، معبد ، ضرورت داشت . وا زاین روزنه بود که هنر با شناخت این ضرورت ، و پیوند دادن خود با این ضرورت ، خودرا باز وارد دستگاه دینی میساخت .

[۱۶۶]

هنرهای زیبا ، همه نماد این سر اندیشه اند که زیبائی ، تنها قدرت معتبر است . و طبعا با این ویژگی گوهریشان ، بر ضد همه قدرتهای سیاسی و دینی و اقتصادی هستند . ولی هنرهای زیبا ، نمیتوانند این ویژگی « ضد قدرت » را آگاهانه در خود نشان بدهند . و قدرتهای اجتماعی و سیاسی میکوشند که این « قدرت ، ضد قدرت » را که « جاذبه را بجای قدرت میگذارد » ، در تصرف خود در آورند . تا این نیروی ضد قدرت ، قدرتشان را بپوشاند و لطافت ، بخشونت قدرتشان ببخشد . پیوند هنر های زیبا با هرگونه قدرتی (چه سیاسی ، چه دینی ، چه اقتصادی) ، یك رابطه دیالکتیکیست . زیبائی با آنها ، در تنش است ، چون با جاذبه ، قدرت را از اعتبار میاندازد . ولی آنها میتوانند ، قدرت خود را بعنوان نیروی کشنده (جاذبه) معرفی کنند . همه قدرتها میکوشند تا جاذبه هنر را در راستا و سوی قدرت خود قرار دهند . تا هنر زیبا ، قدرت و زور را تائید کند . ولی عرفان ، زیبائی را از قدرت ، جدا ساخت .

بدینسان ، ضربه بزرگی به سیاست وارد ساخت ، چون مردم ، پی به ارزش «

نیروی کشش درهنر » ، که میتواند یك نیروی اجتماعی و سیاسی نیز باشد ، بردند .

[۱۶۷]

مستقل شدن هنر ، از دین و ایدئولوژی ، برای دستگاههای دینی و ایدئولوژیکی ، بسیار خطرناکست ، چون انسان پی به تفاوت « کشش » با « قدرت و زور ، یا قدرت برهنه » میبرد . انسان ، با تجربه ای که در هنر یافت ، « نیروهای جاذبه » را بر « روابط قدرتی ترجیح میدهد . در « هنر شدن سیاست » است ، که سیاست ، کلیه رفتارهای سیاسی را زیبا میسازد . « گفتار » ، بجای « پیکار » ، بیان نفوذ هنر در سیاست است . حکومت بر پایه تجربیات هنری ، ضرورت حکومت شده است . حکومت و هنر ، ازهم جدا ناپذیرند . تلطیف کلیه روابط سیاسی و حکومتی و حزبی ، زائیده از تجربه هنری انسانست . زیبائی باید کلیه روابط سیاسی و حکومتی و حزبی را دگرگون سازد .تا هنر در روابط سیاسی و حکومتی و حزبی راه نیافته است ؛ سیاست و حزب و حکومت ، فرهنگ ندارد .

[۱۶۸]

در هر « وسیله و ابزاری » ، انسان ، زیبائی را با ضرورت ، پیوند میدهد . در تسلیم شدن به ضرورت ، آزادی خود را در انتخاب زیبائی (که از کشش زیبائی مایه میگیرد) در می یابد . این زیبائی ابزاراست که علیرغم جبر ضرورت ، اورا میکشد، ودر آنچه اجباریست ، تجربه آزادی میکند . او در انتخابِ زیبائی ، ضرورت را تابع آزادی خود میسازد . ضرورت را فرع آزادی میسازد . ضرورت هم باید زیبا باشد تا برگزیده شود . ولی « آنچه خود را زیبا میسازد » ، ضرورتیست اکراه آور ، که ناچار به زیبائی نیاز دارد ، ودرست این نیاز به زیبائی ، اورا میآزارد . کسیکه قدرت میخواهد و با کشش زیبائی انتخاب میشود ، در انتخاب شدن بواسطه زیبائیش ، ناتوانی

خود را درمی یابد . ادیان و ایدئولوژیها که خود را هم در زبان و هم در موسیقی ، زیبا میسازند ، این تلخکامی را میشناسند . این زیبائی در هر گونه افزاری هست ، وارزشی فراسوی افزار به آن میدهد ، و هنگامی هم دیگر ضرورت نداشته باشد ، زیبائیش به آن ، ارزش ماندنی میدهد . مانند تیر و پیکان انسانهای پیش از تاریخ ، که زیبائیشان ، جانشین ضرورتشان شده است . هنر در تولیدات صنعتی ، کامبری از آزادی را ، جانشین ضرورت نیاز میسازد . انتخاب بر شالوده کشش ، که اصل آزادی باشد ، از « تجربه هنری انسان » میزاید . ما در پسندیدن مزه یك خورشت یا یك بیت شعر ، یا یك نقش یا یك گفته ، آزادی را کشف میکنیم . در هر انتخابی ، ذوق بیش از خواست ، در کار است . علیرغم همه دلائل عقلی ، در پایان این ذوقست که می پسندد .

همینطور در اخلاق ، این ذوقست که کاری را می پسندد و کاری را نمی پسندد . هنر ، اخلاق را هم معین میسازد . تجربه هنری ، به نیك و بد اخلاق ، طیف و تنوع میدهد ، و آنرا از تنگنای « انتخاب میان این یا آن » میرهاند . چه بسا از کارها را نمیتوان با ترازوی « یا این یا آن » ، سنجید . هنر در اخلاق ، لطافت و گستره و طیف میآورد . مواردی که نیاز به تصمیم خشك اخلاقی دارند ، و فقط بحث ، از این یا آن هست ، سراسر مسائل زندگی را تشکیل نمیدهند . و اخلاقی که به تصمیم گیری در این یا آن (در نیك یابد) خو گرفته است ، در گستره مسائل زندگی ، در میماند ، چون در اغلب مسائل ، نیك و بد ، چندان ازهم جدا پذیر نیستند ، و طیفی از اعمال انتخاب شدنی ، جانشین یك کار انتخاب شدنی و یك کار ردشدنی می نشینند . اخلاقی که همشه با ترازوی نیك وبد ، هر کاری را میسنجد ، میکوشد که هر کاری را که میکند خوب سازد ، و کارهائی را که نمیکند بد سازد . زدودن طیف از هر کاری ، شغل اصلی او میگردد . هر کاری را باید یا در زیر مقوله خوبی یا در زیر مقوله بدی ، جابدهد . ازاین رو به همه کار ها ستم میکند .

[۱٦۹]

در اجتماع ، هنر ها بایدآزاد باشند ، تا رویاروی قدرت بطور کلی ، و رویاروی قدرتها ی دینی و سیاسی و اقتصادی و نظامی بطور خصوصی بایستند . مردم در کشش هنرهای زیبا ، تجربه آزادی را میکنند ، و برتری آن را بر هر گونه قدرتی در می یابند . بی آزادیِ هنرهای زیبا ، تجربه زنده « کشش » و تفاوتش با « قدرت » ، محو خواهد شد . هنرهای زیبا ، همیشه نمادِ اجتماعی هستند، که فقط بر شالوده کشش ، بنا میشود . با این تجربیات هنریست که مردم ، اجتماعی را زیباتر میدانند که هر چه بیشتر ، « نیروهای کششی » جای روابط قدرتی را بگیرد . با این تجربیاتست که مردم در می یابند که هنر را نمیتوان از سیاست ، از صنعت ، از شهر سازی ، از جامه و پوشاك ، از طبیعت آرائی جدا ساخت . هنر ، زینت و سیاست و صنعت و شهر سازی و پوشاك و طبیعت نیست . هنر ، آمیختن تجربه آزادی انسان با ضرورتهاست . سیاست ، هنر آفریدن جامعه زیبا ، اقتصاد زیبا ، طبیعت زیبا ، حقوق زیباست . سیاست ، هنر است نه فن و نه علم .

[۱۷۰]

در گذشته ، برای رسیدن به حقیقت ، ریاضت را بر میگزیدند . ریاضت ، بگونه ای ، همان قربانی کردن خود در راه حقیقت بود . امروزه ، با برتری یافتنِ ارزش زندگی بر حقیقت ، چنین ریاضتی کودکانه و پوچ به نظر میرسد. برای ما راه و روش رسیدن به حقیقت ، نباید بر ضد زندگی باشد . حقیقت ، برای زندگیست . حقیقتی که زندگی را برای خود قربانی کند ، دروغست .

[۱۷۱]

اثری که نیاز به تأویل دارد تا فهمیده شود ، یا دراثر گذشت زمان ، نقص پیداکرده است ، یا ما در اثر گذشت زمان ، بیش از آن انتظار پیدا کرده ایم که آن اثر میتواند به ما بدهد .

[۱۷۲]

اخلاق ، دو سیمای گوناگون پیدامیکند : ۱ـ یکی اخلاق خواستی یا اخلاق دینی است و ۲ ـ دیگری اخلاق پسندیدنی یا اخلاق فرهنگی . اخلاق خواستی ، خواستن (اراده) را ، گوهر اخلاق میداند . اخلاق همیشه تصمیم گیریست .اخلاق ، در بر گیرنده اعمالیست که با هدف و یا باغایت و ارادی و اگاهانه باشند . چنین اخلاقی، متلازم با اکراهست ، و طبعا « گرایش به سختگیری و ریاضت » دارد و به پایداری و استواری اراده اهمیت میدهد . اخلاقی رفتار کردن ، همیشه به « پیکر تراشی خویشتن » و یا « بقالب ریختن دیگران » میانجامد . بر زمینه چنین اخلاقی ، یك رهبر اخلاقی یا دینی یا سیاسی ، همیشه جامعه را به تصویر خود ، نقش میکند و یا میتراشد . خواه ناخواه ، او چون خویشتن را با تحمل درد تراشیده است ، سختدلی و سنگدلی را در رفتار با دیگران ، احساس هم نمیکند .
ولی اخلاق پسندندیدنی ، گوهرش ، پسندیدن است . در این اخلاق ، کار اخلاقی همانند یك کار هنریست که با پسندیدن ، کار دارد . میزانش ، ذوق شخصیست ، نه « یك معیار عینی خارجی » . بیشتر به آفرینندگی مینگرد تا به سازگاری و انطباق آن با یك معیار . در این اخلاق ، نیکی و بدی ، فقط دو مرز نهائی یك طیف گسترده میباشند ، نه دو معیار متضاد ی که روباروی هم ایستاده اند . در پسندیدن و یا نپسندیدن ، یك معیار ثابت و خارجی را به کسی تحمیل نمیکند ، بلکه عمل را بیان شخصیت و گوهر هرکس میداند . عمل ، اثر هنرمندانه هر کسی است .

[۱۷۳]

برای فهمیدن یك کتاب یا یك گفته ، باید فهمید که نویسنده چه میخواسته است بگوید ، ولی در عوض چه گفته است . بی پیداکردن این تفاوت ، کتاب یا گفته ، نامفهوم میماند .

[۱۷۴]

عرفای ما در خود فرو میرفتند ، چون حق نداشتند از خود بیرون آیند . ولی ما می پنداریم که عرفان ، هنر در در ونِ خود ماندن است . آنچه عرفان ، در درون انسان به آن دست یافت ، میتوان به بیرون آورد ، و اجتماعی و سیاسی ساخت . عرفان به درون ، تبعید شده بود .

[۱۷۵]

اندیشه هائی هستند که از یك کتاب ، بخودی خود میجوشند . اندیشه هائی هستند که باید در یك کتاب کند ،و آنرا با زحمت کاوید وازآن بیرون کشید ، و اندیشه هائی هستند که میتوان در یك کتاب چپانید . کتابهائی که سده ها میمانند در آغاز کتابهای جوشیدنی هستند ، و لی سپس کتابهای استخراجی و بالاخره چپاندنی میشوند .

[۱۷۶]

میان آنچه متفکر از فکرش خواسته است ، و « آنچه در فکرش هست » ، تفاوت زیاد هست . و آنچه را متفکر از یك فکرش ، بیرون میآورد ، غیر از آن چیزهائیست که از فکرش سپس بیرون آورده میشود . اینست که تأثیر افکار ، غیر از آنچیزیست که متفکر در آغاز میخواسته است .

[۱۷۷]

هر اثر هنری بزرگ (شعر یا نقش یا...) یك معماست ، و حقیقت آن اثر را در پاسخ این معما ، میتوان یافت ، ولی معما هیچگاه پاسخ نهائی ندارد . موقعی پاسخ آنرا میتوان یافت که معما را بتوان تقلیل به یك پرسش داد . معما ، چیزی نیست که بتوان آنرا کاملا عقلی ساخت (یعنی به پرسشهائی کاست که عقل میتواند برای آنها پاسخ بیابد) .

[۱۷۸]

رستاخیز فرهنگی ما ، پیامد تأویلیست که ما بتوانیم از شاهنامه بکنیم ، وشاهنامه سده هاست که منتظر همین یك تأویلگر است .

[۱۷۹]

کشف حقیقت هر اثری ، کشف دروغهائی نیز هست که با آن حقیقت ، همیشه مشتبه ساخته میشوند .

[۱۸۰]

سراپای هر سخنی ، تخمه نیست ، ولی از هر سخنی باید فقط تخمه اش را بیرون کشید و گرفت . بیت مشهور که : ما زقرآن مغز را برداشتیم کاه را بهر خران بگذاشتیم . در واقع به همین تجربه اصیل ایرانی از سخن ، باز میگردد ، و کلمهِ « تخم و بذر» بجای مغز ، در این شعر صحیح تر میبود . این تجربه اصیل ایرانی، میگفت که از هر کتابی و اثری ، باید تخم را برداشت تا بتوان آنرا در خود کاشت . « تخمه گیری از یك کتاب یا از یك سخن » ، غیر از « حفظ کردن و یاد گیری آن » است . در تخمه گیری ، مسئله جدا ساختن چیزی های نازا ، از چیزهای زایا ست . و خدا هم طبق تفکر ایرانی (سیمرغ که برفراز درخت همه تخمه نشسته است) تخمه است ، وهم «تخمه پاش » است . بنا براین از او هم فقط « آنچه تخمه ایست » باید گرفته شود . و آنچه از او میروید ، همه ، تخمه نیست .

[۱۸۱]

در واژه « سروش » ، این معنی نهفته است که در آغاز باید شنید ، و سپس گفت . (سروش ، مشتق از شنیدن است ، ولی سروش ، میگوید) . در واقع ، شنیدن ، آبستن شدن و کاشتنِ تخمه در خود است ، و گفتن ، روئیدن و شکفتن آن تخمه است ، که باز به تخمه می نشیند ، ودیگری از گفته ، فقط

تخمه اش را میگیرد .

[۱۸۲]

دیالوگ ، استوار بر این اندیشه است که : دو اندیشنده باهم تبادل اندیشه میکنند . در واقع ، انسان در اینجا فقط وجودِ اندیشنده است . در حالیکه گفتگو ، میان دو روانست ، نه میان دو خرد است . گفته ، ساخته از اندیشه ناب نیست ، بلکه روئیده از تمامیت روانست . در گفته ، تخمه هست ، نه واکنش در برابر اندیشه دیگر ی ، بلکه گرفتن « آنچه از اندیشه دیگری ، در روان ، کاشتنی است » مسئله گفتگو هست . گفتگو را نباید به دلیل آوری و محاسبات عقلی در برابر هم کاست ، تا فقط در گستره عقل و آگاهی بماند . ژرف ساختن و بار آور ساختن گفتگو ها در روانهاست . گفته ، بیش از اندیشه است که فقط در عقل ، در برابر آن واکنش نشان بدهد . گفته ، از روان بر خاسته ، وباید در روان دیگری بنشیند ، یا نشانده بشود .

[۱۸۳]

بزرگترین سوء تفاهمی که با « مفهوم زیبائی » پیدایش می یابد اینست که زیبائی ، همان « آرایش و زینت و بزك ظاهری و سطحی » است . زیبائی وارونه این مفهوم ، « بافتِ درونی محتویات و معانی و سوائق و احساسات و اندیشه هاست » .

[۱۸٤]

یکی در یك تخمه ، فقط یك چیزی ریزه می بیند . دیگری ، در همان ، یك درخت می بیند که میتوان پرورد ، و بالاخره دیگری در آن یك جهان می بیند که میتواند از آن بروید . رابطه افراد ، نسبت به « افکار مایه ای » گذشتگان ، به همینسان متفاوتست . آنکه میخواهد بطور علمی ، ایران را بشناسد ، در ان تخمه ، یك ذره ریز می بیند ، و یك اندیشنده ، از همانچه ذره ریزی

بیش نیست ، یك درخت میرویاند ، ویك هنرمند و رهبر سیاسی ، از همان ذره ناچیز ، یك جهان میگستراند .

[۱۸۵]

تئولوژی زرتشتی ، میتولوژی ایران را هزاره هاست که خفه و مرده و بی جان ساخته است . میتولوژی ایران را باید در آغاز از تئولوژی زرتشتی ، نجات داد ، تا از سر ، این اسطوره ها زنده شوند ، و بتوانند رستاخیز فرهنگی را بپا کنند . دین زرتشتی در ایران ، هزاره ها بر ضد « دین مردمی » جنگیده است ، و تا میتوانسته است آنرا ریشه کن کرده و پاکسازی کرده است . جدا ساختن میتولوژی ایران از تئولوژی زرتشتی ، که آنرا با دستکاریهای فراوان جزو خود و طبعا مسخ ساخته است . کاریست عذاب آور ، چون همین متون هست که تئولوژی زرتشتی برای ما نجات داده است . ما باید زرتشت را دوباره در بستر فرهنگ ایران ، بفهمیم ، نه فرهنگ ایران را از زاویه دید زرتشت ، یا از دیدگاه تئولوژی زرتشتی ببینیم . باز زائی فرهنگ ایرانی ، غیر از احیاء دین یا تئولوژی زرتشتی است . از سوئی ، خود تئولوژی زرتشتی ، نیاز به بازگشت به گاتا دارد ، تا خود را از آلودگیهائی که هزاره ها گیریبانگیرش شده است ، و علت سقوط حکومت ایران و نابودی خودش گردیده است ، پاك سازد .

[۱۸۶]

مردمی که در فضای یك دین بزرگ میشوند ، خو میگیرند که همه خواستها و سودها و افکار خود را « به زبان آن دین ، یا به زبان و اصطلاح آن کتاب مقدس » بیان کنند . از سیاست گرفته تا بازرگانی تا فلسفه و عرفان ، همه با کاربرد ماهرانه این زبان و اصطلاحات ، حرف خود را میزنند . ولی کار برد این زبان و اصطلاحات ، این معنا را ندارد که آنها اعتقاد به آن دین دارند . هرچه مهارت و تردستی بیشتر در اصطلاحات و زبان یك دین پیداکردند ، میتوانند افکار خود را نیز که برضد آن دینست ، بگویند . آنکه اصطلاحات

اسلامی یا مسیحی را بکار میبرد ، دلیل آن نیست که او مسلمان یا مسیحیست . بلکه این دلیل آنست که در فضائی قرار دارد ، که حق ندارد زبانی دیگر بکار ببرد . وقتی که این جبر و خطر از میان رفت ، باید کوشید که آنچه را او میخواسته است بگوید ، بی این زبان و اصطلاح ، بیان کرد . عرفان را بی زبان اسلامی به عبارت آوردن ، نخستین کاریست که باید عرفان در ایران بکند . عرفان باید بار اسلامیش را از دوش خود فرو اندازد ، تا آزاد بشود . ما نیاز به عرفان آزاد داریم .

[۱۸۷]

وقتی رابعه میگوید که من از « اطیعوالله » به « اطیعوالرسول » نمیرسم ، بزبان قرآنی ، هم قرآن ، هم رسول و هم حکومت را نفی میکند . برای او اطاعت از خدا ، جائی برای اطاعت رسولش و اولوالامرش (که حکومت باشد) نمیگذارد . اینها همه برای او زائد میشوند . در اصطلاحات قرآنی ، برضد محتویات قرآنی سخن میگوید .

[۱۸۸]

ویژگیهای بنیادی جهان نگری پهلوانان در شاهنامه ، که پس از زدودن زمانگرائی و حکمت اندیشی بدست میآید ، جهان نگری هست که سر آغازِ باز زائی فرهنگی ما خواهد شد . درك تضاد حکمت اندیشی و زمانگرائی ، با جهان نگری پهلوانی ، وجدا ساختن این دو گونه شیوه نگرش از همدیگر ، و باکسازی جهان نگری پهلوانی از آنها ، مسئله بنیادی هر پژوهش جدی و ژرف در شاهنامه است .

[۱۸۹]

هرکسی ، پس از آنکه به زور ، مسلمان ساخته شد ، کشف میکرد که فطرتا مسلمان بوده است ، و همه را با زور ، باید به فطرتشان بازگردانید . اینهم

حقوق فطری اسلامی! حق فطری زور ورزی به همه انسانها ، برای بازگردانیدن همه به دین اسلام . هیچ کسی حق ندارد ، فکری و عقیده ای دیگر داشته باشد .

[۱۹۰]

آنچه در هر اثرهنری ، اهمیت دارد ، یافتن چهره آن هنرمند است ، نه بیرون کشیدن « مجموعه ای از مفاهیم عقلی » از آن اثر ، که در واقع ، چهره هنر مند را ناپدید میسازند . « وحدت شخصی هر اثری » ، ژرفتر از « وحدت منطقی و روشی آن اثر » میباشد . ما در غزلیات مولوی یا حافظ ، که هم هنرمند و هم اندیشمندند ، با جستجوی « وحدت منطقی و فکری » ، وحدت شخصی آن آثار را مبهم و غیر مشخص و بی ارزش میسازیم .

[۱۹۱]

در آلمان ، فلاسفه بزرگ مانند فیشته و هگل و شلینگ و فویرباخ ، همه از طلبگی در تئولوژی (الهیات) آغاز کردند . تفکر فلسفی آنها ، در بریدن از دین و الهیات آغاز شد . و علت اینکه در ایران ، فلسفه جدید بوجود نیامده است ، برای اینست که درست همین راه را نرفته اند . عقلی که در الهیات ، هزاره ها برده دین بوده است ، با درد و نفرت از این تجربیاتست که باید خودرا از این اسارت دراز برهاند . فلسفه باید از زمینه الهیات ، برون روید . ولی ما خواستیم که الهیات را کنار بنهیم ، و آنرا بکلی نادیده بگیریم ، و فلسفه را بی الهیات ، آغاز کنیم .تفکر فلسفی در بریدن ازالهیات ، پیدایش میبابد

[۱۹۲]

آرمان ، با خوار شمردن واقعیت ، میتواند با واقعیت پیکار کند و واقعیت را تغییر بدهد . ولی وقتی آرمان ما ، واقعیت را خوار شمرد ، ولی نتوانست واقعیت را تغییر بدهد ، آنگاه ما با همان واقعیت خوار باید زندگی بکنیم و با

آن بسازیم .

[۱۹۳]

در دوره استبداد ، نیروها همه سرکوبیده میشوند و همه کوچك و خرد ، در کنارهم میمانند، ولی در دوره آزادی ، همه بر انگیخته و بزرگ میشوند ، واین نیروهای برانگیخته ، همه به روال منطق استبداد ، خودرا ضد همدیگر میشمارند ، و با هم میجنگند تا همدیگر را نابود سازند .

[۱۹٤]

تخصص ، برضدِ « بینش کل » هست ، و آنرا نوعی « آشنائی باهمه ، ولی جد نگرفتن همه » میداند . ولی معنای هر چیزی را در « بینش کل آن چیز » میتوان یافت . خواه ناخواه ، هرچه ارزش تخصص بالا رفت ، و در اجتماع همه متخصص در کاری شدند ، کسی به فکریافتن معنای زندگی و عمل نیست ، چون این کار را هیچ کس نمیتواند جد بگیرد . ولی نیاز به معنا ، علیرغم این « مسخره کردن بینشهای کلی و پوچ خواندن چنین آموزه هائی » بجای میماند، و در پایان به همان دین یا عرفانِ غیر علمی! یا خرافی! میچسبد . علم ، روزبروز متخصص تر ، و روز بروز ناتوانتر در یافتن معنا میگردد ، وروزو بروز ، مردم را برای معنا، نیازمندتر میسازد . و طبعا بازار همان عقاید انباشته از خرافات ، که به زندگی معنا هم میدادند ، داغتر میگردد . علم ، جانشین دین نمیشود ، بلکه وجود دین را از سر ، ضروری میسازد . دینداران ، بر عکس دوره اول پیدایش علم که « شیوه پژوهشش » ، معرفت دینی را آسیب زد ، علم را در این دوره که تخصص شده است ، می پذیرد . شیوه پژوهش علمی ، به کارِ یافتن معنا نمیخورد ، ولی تخصص علمی ، بر نیازمندی مردم به معنا ، میافزاید .

[۱۹۵]

« خود شدن » ، چیزی جز روشِ « پاره کردن خود از گیتی و اجتماع و تاریخ » نیست .در زهد و تصوف ، انسان از مردم کناره میگرفت . این کناره گیری ، انسان را چندان از گیتی و اجتماع و تاریخ ، پاره نمیکرد و بیگانه نمیساخت که آرمانِ « خود شدن و خود بودن » . با خود بودن ، هرکسی ، اطمینان خودرا به هرچیزی از دست میدهد، و هیچکس نمیتواند به او اطمینان کند . او نمیتواند دل بکسی بسپارد ، و هیچکس نیز نمیتواند ، دل به او بسپارد . او کسیست که همه از او بیگانه اند ، واو هم از همه بیگانه است . در حالیکه یك صوفی ، در کناره گیری از مردم ، خدائی داشت که در همه ذرات گیتی زنده و حاضر بود ، و میتوانست خودرا به او بسپارد ، و حتی همین خدا میتوانست هر بیوفائی و جفائی که میخواهد بکند ، ولی علیرغم این بیوفائیها و جفاکاریها میتوانست به وفای او اطمینان داشته باشد . در کناره گیری و گوشه گیری و خلوت نشینی ، از دیگران ، بیگانه نمیشد و دیگران از او بیگانه نمیشدند . چنین کسی از خود ش بیگانه نبود ، چون در خلوت ، خودش با خدایش یکی میشد . خلوت ، جائی بود که او میتوانست با خدایش یا خدایش باشد . خود و خدا از هم هیچ فاصله نداشتند . در حالیکه ، خود شدن ، بیخدا شدن است . با خود شدن ، انسان از خدا ئی که در خودش و در گیتی بطور یکسان هست و تقسیم ناپذیر میباشد ، بیگانه میشود . چنین خدائی که در همه چیز ، همیشه حاضر است و در او همه چیزها حاضرند ، یا به عبارت دیگر همه چیزها در او به هم می پیوندند ، از بین میرود و هرچیزی ، فقط خودش میشود . هیچ چیزی ، نمیتواند خود را بدیگری بسپارد ، و هیچ چیزی نمیتواند خودرا به او بسپارد . آنچه در هر چیزی ، آن را به دیگران پیوند میداد ، و دیگران را به آن پیوند میداد ، از میان رخت بر بسته است . هرچیزی ، فقط خودش هست . دراو آن نیروئی که همه چیزها را به او پیوند میداد ، واورا به همه چیزها پیوند میداد ، نیست . وتا این نیرو در او نیست ، او از خودش نیز بیگانه است . چون خود ، همیشه دوتا و دو پاره میشود ، و بی چنین نیروئی ، نمیتواند این دوپاره را نیز به هم

پیوند دهد . جنبشِ « خود شدن » ، در خود نیز نمیایستد ، بلکه خود را تا میتواند از هم پاره و جدا میسازد . جنبشِ خود شدن، هیچگاه به یك اتم (آنچه تقسیم ناپذیر است) نمیرسد . خود ، جزء تجزیه ناپذیر نیست . انسان ، در حرکت بسوی خود شدن ، چندین خود و بیخود و بی معنا میشود .

[۱۹٦]

بهترین راهِ نفی خدا ، خداساختن همه چیزهاست . هر چیزی ، خداست ، پس نیاز به خدا نیست . هر چیزی ، خود، نیرومند و آفریننده است . این کاری بود که عرفان کرد . همه خدائی ، همان هیچ خدائیست . برعکس ، تك خدائی ، متناظر با « بی نیروبودن هرچیزی » هست . هیچ چیزی ، در خود واز خود ، نیروئی ندارد . همه نیروها در وجودیست که فراسوی همه است ، از همه بی نهایت دور است . همه چیز خداست ، در واقع بیان آن نیست که یك خدا ، در همه هست ، بلکه بیان آنست که هر چیزی ، خودش خدائیست . ولی همه این خدایان بی نهایت ، نیاز به عشق بی نهایت دارند تا همه یکی باشند .

[۱۹۷]

نیاز به یك خدا ، نشان اوجِ سستی انسان بود . چنانکه نیاز به یك حقیقت ، نیازِ اوجِ سستی فکر بود . با آغاز نیرومند شدن ، انسان ، نیاز خود را به یك خدا ، و فکر ، نیاز خودرا به یك حقیقت ، از دست میدهد .

[۱۹۸]

با افزایش فردیت و استقلال ، نیاز به « همبستگی » بیشتر میشود . از این رو بود که جنبش سوسیالیسم در اروپا ، متمم جنبش لیبرالیسم بود .

[۱۹۹]

ایمان در اثر شك ، از میان نمیرود ، بلکه ایمان در اثر شك ، دوام می یابد . شك

به آنچه ما ایمان داشته ایم ، یا سبب جابجا شدن ایمان میگردد ، یا سبب ازدیاد یا تغییر کیفیت ایمان به همان چیز میگردد . برای بریدن از چیزی که ما به آن ایمان داریم ، باید نیرومند بشویم تا نیاز به شك و ایمان ، هر دو نداشته باشیم .

[۲۰۰]

وقتی به پهلوانان شاهنامه مینگریم ، سادگی و راستی ، نشان نیرومندیست ، و پیچیدگی و کژی ، نشان سستی است . ولی ما از سادگی و راستی ، اکراه داریم ، چون آنهارا کاری کودکانه میشماریم ، یا به عبارت دیگر ، آنهارا نشان واپس ماندگی رشد فکری میدانیم . ما زیرکی و زرنگی را که جبران سستی مارا میکنند بزرگترین هنر (فضیلت) میشماریم . راستی را از سادگی نمیتوان جدا ساخت . آنجا که سادگیست ، راستیست . در اثر همین ارجمند شمردن زیرکی و زرنگیست ، که سادگی برای ما مفهومیست که نزدیك به ابلهی و دیوانگی میباشد . تنها هنر های زیبایند که میتوانند نماد سادگی و راستی باشند. ولی وای بروزی که بگندد نمك (هنر های زیبا) ،مثل امروز.

[۲۰۱]

در هر چیزی ، منتظر نبرد با اهریمن بودن ، نشان نیرومندی ایرانی بود . هیچ چیزی مفت و رایگان و بی رنج بدست نمی آید ، حتی حقیقت . و اهریمن ، هر حقیقتی را در یك چشم به هم زدن ، باز تبدیل به فریب میسازد . تحول حقیقت به فریب ، کار آنی اهریمنست . ولی رسالت انسان ، نبرد همیشگی با اهریمنست . مسئله آنست که چگونه هر حقیقتی ، آن به آن ، تبدیل به فریب میشود ، وچگونه میتوان آنرا ، آن به آن ، تحول به حقیقت داد .

[۲۰۲]

هیچ حقیقتی نیست که نروئیده باشد .پس هر حقیقتی ، با پوسته ایست که باید ازآن جدا ساخت . و بسا میشود که حقیقت ، سنگیست در میان پوسته

ای مطبوع و خوشگوار، که اغلب پس از خوردن ، دور میاندازند .

[۲۰۳]

ما دو چیز را که میخواهیم باهم پیوند ابدی بدهیم ، میان آنهاگرهی کور میزنیم ، و چون هیچکس نخواهد توانست آن گره را بگشاید ، خواهند پنداشت که آن دو ، پیو ند ضروری باهم دارند .

[۲۰٤]

یك فکر را باید از یك شخص، جدا ساخت ، چون وفا به یك فکر ، کمتر از وفای به یك شخص است . آنگاه میتوان دست از آن فکر کشید ، ولی وفادار به آن شخص ماند . از اینجاست که باید به گفته های یك شخص ، معنائی تازه داد ، تا بتوان از معنائی که در آغاز خوداو داده ، دست کشید . وفای به شخص ، در معنای دومی که به گفته او میدهیم ، پابرجا میماند . وفای به پیامبران ، غیر از وفای به گفته های آنهاست .

[۲۰۵]

موءمنان ، می پندارند که فقط با کمك ابلیس است که میتوان خدا را نفی کرد . ولی هر ابلیسی ، فقط از خدایش هست . ابلیس ، اغوا به نافرمانی از خدا میکند ، تا بیشتر قدرت خدایش را استوار سازد .

[۲۰٦]

معنای هرچیزی با شناختن کل آن چیز یافته میشود ، ولی عقل ما هر چیزی را در ازهم شکافتن و در اجزائش میتواند بشناسد . اینست که ما در شناخت عقلی ، همیشه از معنا دور میافتیم و بیشتر نیاز به معنا پیدامیکنیم ، و این خیالست که میتواند کل را گمان بزند ولی ما به خیال خود مشکوکیم . ما باید با تخیل به زندگی معنا بدهیم ، و با عقل آنرا بنشاسیم .

[۲۰۷]

تجربیات انسانی که در اسطوره های ایران نهفته اند ، غنی تر از « تئولوژی زرتشتی » هستند . در اثر اینکه هزاره ها ، تئولوژی زرتشتی براین اسطوره ها چیره شده اند ، و کوشیده اند که آنهارا ازآن خود سازند ، و این اسطوره هادر این متون باقیمانده اند ، طبعا تجربیات نهفته در این اسطوره ها نیز بسیار تنگ و محدود و کژ ساخته شده اند . تفکر فلسفی ایران باید در تجربیات نهفته در این اسطوره ها ، آغاز خود را بجوید، و سپس این مایه ها را بشوه فلسفی بگسترد ، نه از تئولوژی زرتشتی ، و نه از سر اندیشه هایا احساسات نهفته در قرآن .

[۲۰۸]

بکار بردن عقل برای دفاع از اصول دینی ، به هیچ روی ، « فلسفه دین » نیست ، بلکه الهیات (دانش ایزدی = تئولوژی) است . جائی ، فلسفه ، فلسفه ، یا به عبارت دیگر ، خودش هست که آلت دین یا عقیده ای نشود ، و در خدمت آن در نیاید . فلسفه دینی ، آن فلسفه است که میکوشد از دیدگاه ناب عقل ، تجربیات بنیادی دین را بفهمد . هر فلسفه حقیقی ، بر ضد الهیاتست ، چون عقل در الهیات، فقط ارزش یك وسیله و آلت را پیدا میکند(عقل آلتی) ، و طبعا الهیات ، نمیتواند عقل را مستقل از خود ، واستوار بر خود ، بشناسد و طبعا ، عقل که کنیز دین و عقیده شد ، بر ضد فلسفه است . تفکر فلسفی در باره پدیده های دینی ، رابطه یافتن عقل با این پدیده ها ، بی داشتن ایمان به آنهـا ست . در ایمان ، انسان خود را با تجربیات دینی ، عینیت میدهد . در فلسفه ، انسان خود را با تجربیات دینی ، عینیت نمیدهد ، بلکه همان تجربیات را بافاصله بررسی میکند . یا آنکه میکوشد . « عینیت های آنی » با آن تجربیات بیابد (همان بشود ، ولی پس از آنی ، جز آن بشود).

انکار تجربیات دینی در فلسفه ، در اثر رابطه ویژه ایست که ایمان با تجربیات

دینی دارد . ایمان ، هر گونه رابطه دیگری را با آن تجربیات ، باطل و بی ارزش میشمارد . با تجربیات دینی میتوان روابط دیگر جز رابطه ایمانی هم داشت .بسیاری از آنانی را که بیدین میشمارند ، کسانی هستند که رابطه دیگری با همان تجربیات دینی دارند . تجربیات دینی ، غیر از برداشت ایمانی آنست . یك بیخدا یا عارف یا شاعر ، رابطه دیگری با این تجربیات دارد که یك مومن . نفی وجود خدا ، یا قبول وحدت یا کثرت خدایان ، دست به آن تجربیات دینی نمیزند . دعوی اینکه تجربیات دینی ، فقط موهوم و خرافه و دروغند ، غلط میباشد . معمولا با این دعوی ، فقط گفته میشود که « برداشت ایمانی از تجربیات دینی » بسیار محدود و تنگست ، و همه تجربیات دینی را در بر نمیگیرد ، و تجربیات دینی را کژ و بی ریخت و بد ریخت ساخته است .

[۲۰۹]

حقیقت یا واقعیت را از همه سو ها میتوان دید ، واز هر سوئی ، حقیقت چهره ای دیگر دارد . ولی انسان میتواند ، هر باری ، فقط از یکسو آن حقیقت یا واقعیت را بیازماید . هر چند آرمان معرفت ، آنست که همه تجربیات حقیقت را از همه سو هایش باهم جمع کند . ولی آمیزش (سنتز) این مجموعه تجربیات در یك کل واحد ، همیشه ساختگیست و فاقد هر گونه تجربه ایست . وخطر از اینجا آغاز میشود که انسان این « کل ساخته » را ، بجای خود حقیقت یا واقعیت بگذارد . یکسویه بودن ، واقعی است ، همه سویه بودن ، خیالی و انتزاعی است .

[۲۱۰]

یکی میگفت : « من بدنبال پرسشی یا تجربه ای میروم ، که مرا به آبستنی از حقیقت ، بیانگیزد » ، و دیگری میگفت « من در جستجوی کسی یا آموزه ای هستم که حقیقت در اوهست » . اولی ، از تجربه ای به حقیقت در خود

آبستن میشد ، ولی نمیتوانست آنرا بزاید . دومی ، کسی را یا آموزه ای را می یافت که حقیقت را دربر داشت ، ولی شیوه انتقال آنرا از از او به خود نمی یافت .

[۲۱۱]

از جهان میتوان تأویلهای گوناگون داشت ، وفلسفه میتواند فقط جهان را تأویل کند . فلسفه ای که با تأویلش میخواهد جهان را تغییر بدهد ، میکوشد ، جهان را به یك تأویل بکاهد ، و طبعا جهان را « کژ ریخت » و فقیر خواهد کرد . و با شکست خوردن هر فلسفه ای در تحمیل تأویل خود بر جهان ، این عقل یا فلسفه نیست که شکست میخورد ، بلکه این مشتبه ساختن « یك فلسفه و تأویل » با « تفکر زنده فلسفی » است که هیچگاه به یك تأویل ، بسنده نمیکند . یك تأویل ، حقانیت به دگرگون ساختن « جهان و تاریخ و انسان در کلیتشان » ندارد . تأویل ، حق به یك دگرگونی گذرا و موضعی میدهد ، نه به یك دگرگونی مداوم و کلی . با داشتن یك تأویل تازه ، میتوان تغییری آنی در دامنه ای تنگ از کل یا درورویه ای از کل داد و بررسی کرد که کل انسان یا اجتماع یا تاریخ ، چگونه آنرا جذب میکند . گاهگاه یك فلسفه باید بارها در عبارت بندیهای متفاوت بازگردد ، واز نو با تأویلش تغییرات گذرا و کوتاه بدهد . یك فلسفه زنده ، اگر صد بار هم طرد بشود ، از نو بازخواهد گشت .

[۲۱۲]

ما حقیقت را دوست داریم ، چون دسترسی به حقیقت ، دسترسی به قدرتِ تغییر دادن کل انسان یا تاریخ یا جهان و حقانیت به آنست . ما از تأویل ، اکراه داریم ، چون هر تأویلی ، این قدرت به تغییر دادنِ کل ، و حقانیت به دادنِ چنین تغییری را از ما میگیرد .و تفاوت فرهنگ و مدنیت ، در همین تفاوت تأویل و حقیقت ، نهفته است . فرهنگ ، خرسندی و خوشی در جهان

تأویلاتست ، و مدنیت ، در داشتن دسترسی به حقیقت ، وچیره مندی با آن حقیقت ، خود را شادمی یابد . تفکر فلسفی تا در جنبش خود یك جنبش تأویلی می بیند ، فرهنگست ، و هنگامی این فرهنگ پیدایش می یابد که « سائقه یافتن حقیقت » در پیِ جنبشِ تفکر فلسفیست . اینست که فلسفه و ادبیات و هنر ، با آفریدن تأویلاتشان ، فرهنگ ، پدید میآورند که درست رویا رو با « حقیقت در دین کتابی و رسولی » میشوند .

[۲۱۳]

آنکه میخواهد جهان و تاریخ و انسان را در کلش دگرگون سازد ، نیاز به « حقیقت » دارد ، و آنکه میخواهد جهان یا تاریخ یا انسان را بفهمد ، نیاز به تأویل دارد . در فهمیدن ، « مهر به گیتی » هست و در داشتن حقیقت ، سائقه چیره گری و مالکیت (تصرف) پویا و کوشا میشود . ما هنگامی شیفته حقیقت هستیم و حقیقت میجوئیم که سائقه قدرت ، نهفته در ما زنده شده است ، ولی ما هنگامی درپیِ فهم جهان و انسان و تاریخ هستیم که « کشش مهر » درما موج میگیرد .

[۲۱٤]

حقیقت ، بنا بر اصطلاحات عرفانی ، بطن هفتادم نیست ، بلکه هر بطنی ، فقط تأویلی از« حقیقت دسترسی ناپذیر » ولی دوست داشتنی است . ما با پیمودن هفتاد بطن ، دسترسی به حقیقت نمی یابیم ، بلکه در هر بطنی ، بشیوه ای دیگر ، حقیقت را میفهمیم ، یا بشیوه ای دیگر ، به حقیقت مهر میورزیم . حقیقت ، هیچگاه آلت ما نمیشود تا وسیله رسیدن به قدرت باشد ، بلکه همیشه در هر تأویلی ، فقط نشانیست تازه از مهر .

[۲۱۵]

علم در مقابل دین (عینیت با حقیقت کلی) ، شیوه دیگری از دست یابی به

قدرتست . علم ، با « محدود ساختن و تنگ ساختن دامنه معرفت و تجربه » ، میکوشد به « چیز شناخته شده » چیرگی و قدرت کامل یابد . هرچه تخصص بیشتر بشود (دامنه تجربه تنگتر گردد) بر کمیت و کیفیت قدرت افزوده میشود . دین با حقیقت ، بدنبال « قدرت یابی بر کل انسان ، بر کل اجتماع ، بر کل تاریخ » بود . علم ، با تجربه و مقایسه و روش پژوهش ، بدنبال قدرت یابی بر جزء هست .علم باقدرت از جزء ، به قدرت به کل میرسد ، ودین با قدرت یابی به کل ، میخواهد به اجزاء قدرت یابد . از این روهست که تفکر فلسفی هم برضد علم و هم برضد دین هست ، چون وارونه هردو ، نه قدرت از کل به جزء ، و نه از جز ء ، به کل ، میطلبد . تبدیل فلسفه به یکی از علوم ، نفی یا افت (انحطاط) فلسفه هست . فلسفه ، هیچگاه علم ، یا علمی نمیشود . فلسفه ، پیوند فهمی و مهری با هرچیزی میجوید نه پیوند قدرتی .

[۲۱۶]

بزرگترین فاجعه فلسفه اینست که سده ها ، خود را دینی ساخت ، و در چند قرن اخیر ، کوشید تا خود را علمی سازد . همانطور که فلسفه در دین ، از خود بیگانه شد ، به شکلی دیگر ، در علم از خود بیگانه شد . تفکر فلسفی نه در پی کسب قدرت ، بشیوه دینی بود ، نه در پی کسب قدرت ، بشیوه علمی. مسئله کنونی فلسفه ، آزاد ساختن خود از علمی و علم بودنست ، چنانکه سده ها مسئله اش آزادسازی خود از دین بود . تفکر فلسفی ، به تأویلی از حقیقت و واقعیت ، خشنوداست که روند فهمیدن در مهر به حقیقت و واقعیتست ، و در پی دست یابی به قدرت از راه حقیقت ، یا از راه « شناخت تجربی » نیست . فلسفه نه مانند علوم میخواهد از شناخت جزء و قدرت یابی به جزء ، قدرت به کل بیابد ، ونه مانند دین میخواهد با عینیت یابی با حقیقت ، از کل به اجزاء چیره گردد . فلسفه ، تفاهم در تأویل است .

[۲۱۷]

مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها و عقاید و ادیان ، همه ببازار میآیند . ازاین پس ، دینی و عقیده ای و ایدئولوژئی و فلسفه ای ، فراسوی بازار قرار نمیگیرد . و در بازار ، همه ، تساوی در رقابت دارند . ما بجای حکومت یك دین ، بازار ادیان داریم ، ما بجای یك مکتب فلسفی ، بازار مکاتب فلسفی داریم . در بازار ، آنچه وجود ندارد ، حقیقتست که خود را فراسو ی بازار و سنجیدن و ارزیابی قرار میداد . در بازار ، حقیقت هم سنجیده میشود ، و به آن ارزش داده میشود . با دادن نام حقیفت به هر چیزی ، میشد آنرا چیزی استثنائی و مقایسه ناپذیر ساخت . امروزه با دادن نام علم ، میخواهند همان کار را بکنند . امروزه جائی فراسوی بازار نیست . حقیقت و علم هم در بازار ، ارزیابی و مقایسه میشوند .

[۲۱۸]

هر مکتب فلسفی ، انفجار ناگهان یك سراندیشه ،در پیرامون خود است . یك سر اندیشه ، در گستردن خود که روند ِ ترکیدن است ، هر فکر و تجربه و پدیده ای جز خود را نابود میسازد . یك سر اندیشه ، جز یك نکته یا یك لطیفه ، یا یك « کلمه قصار » هست که در بستر خود میآرامند . یك سر اندیشه ، با نیروی فورانی که در خود نهفته دارد ، بزودی تبدیل به یك کل و یا یك دستگاه میشود . محتویات موجود درآن ، مانند یك آتشفشانی میماند .

[۲۱۹]

آنچه اجزاء گوناگون و حتی متضاد را به هم می پیوندد و به آنها یگانگی میدهد ، یك معناست ، نه « اشتراك منافع » . منافع هرچه هم مشترك باشند ، دارندگان آن منافع را یگانه نمیسازد . یگانگی اجتماع ، بیش از ، وغیر از « اشتراك منافع » است .

[۲۲۰]

یك دستگاه ، با قیادت یك سراندیشه ، بر سایر اندیشه ها و تجربیات ، ساخته شده است ، و یك دستگاه ، در اثر « هم آهنگی اندیشه ها و تجربیات باهمدیگر » پیدایش یافته است . واین دو ، هرچند دستگاه فلسفی هستند ، ولی باهم از زمین تا آسمان تفاودت دارند . در دستگاه اولی ، وحدت دستگاه ، بیان هم آهنگی اندیشگان و تجربیات نیست ، بلکه بیان قدرت یك سر اندیشه بر افکار و تجربیات دیگر است . وحدتیست که هیچگاه فارغ از تنش نیست . در این دستگاه ، همه افکار و تجربیات ، تابع و مقهور یك ایده اند ، وهمه آماده اند که در هنگامی مناسب بر ضد آن ایده ، برخیزند ، و خود را از چیرگی آن ایده نجات دهند .

[۲۲۱]

آنکه نمیتواند (یا حق ندارد) از تجربیات و افکار خود برای دیگران سخن بگوید ، از خودش، پاره و دور افکنده و بیگانه ساخته میشود . آنکه فقط حق دارد در اجتماع ، از عقاید و افکار معتبر اجتماعی (افکار پسندیده در اجتماع) و دینی اش سخن بگوید ، نمیتواند ابزار و توانائی بیان تجربیات خودش را بپرورد و طبعا نمیتواند خود را بپرورد . اینست که غزلسرائی و یا ادبیاتی که زندگی فردی را بشیوه ای مینمایند ، در ایجاد فضای آزادی برای افراد ، بسیار موءثرند . وقتی فرد در برابر عقیده و آموزه دینی حاکم بر اجتماع ، در ابراز تجربیات و افکار خود ، ساکت و خاموش میماند ، از خود ، بیگانه ساخته میشود . درغزلسرائی یا خاطرات و اعترافات نویسی ، با واژگان و عباراتی آشنا میشود که میتواند تجربیات شخصی خود را با آنها بیان کند .

[۲۲۲]

بیکی جرعه که آزار کسش درپی نیست
زحمتی میکشم از مردم نادان ، که مپرس (حافظ)

حافظ در این بیت ، آزردن دیگران را ، برای کاری که به ما آزار نمیرساند ، نشان نادانی میداند . کردن هرکاری که به دیگری آزار نمیرساند ، در اجتماع رواست . این اندیشه ، به فرهنگ بنیادی ایران باز میگردد ، که بنیاد فلسفه حقوق را بر « نیازردن » میگذارد . هر انسانی ، آزاد است هر کاری را که میخواهد بکند ، بشرط آنکه زندگی دیگری با آن کار ، آزرده نشود . بدینسان انتقادی بسیار بنیادی ولی لطیف به شریعت اسلام میکند که مردم را بدان وامیدارد تا هر که را کاری نا هم آهنگ با شرع بکند ، بیازارند ، باآنکه آن کار ، بخودی خود هیچ زیانی برای دیگران ندارد . این سر اندیشه که : « کردن هرکاری در اجتماع آزاد است ، بشرط آنکه آزاری برای جان دیگران نداشته باشد » ، یك سر اندیشه سیاسی و حقوقیست که از فرهنگ ایران برخاسته است و میتوان دستگاههای گوناگون حقوقی بر آن ساخت .

[۲۲۳]

اگر گفتن و واژه در فرهنگ ایران ، نشان شکفتن و روئیدن است ، خاموشی و سکوت ، از شکفته شدن و روئیدن ، باز داشته شدن است . خاموشی و سکوت ، نشان آزرده شدن و سرکوب شدنست . آنکه نمیتواند از خود بگوید ، خردش و روانش ، آزار می بیند . آنجا که نمیتوان در گفتن روئید ، خرد و روان شکنجه می بینند و بیمار میشوند .

[۲۲٤]

ما از افکار و تجربیات خود ، فقط میتوانیم آن قسمتی را به دیگری بیآموزیم که تکرار شدنیست ، ودیگری میتواند تکرار کند و به حافظه بسپارد . طبعا در جابجاشدن افکار و تجربیات ما ، قسمت تکرار پذیرش ، از قسمت تکرار ناپذیر و طبعا گریزنده و تبخیر شونده اش جدا ساخته میشود . ولی دیگری ، به هوای « دست یابی به آن قسمت تبخیر شونده و تکرار ناپذیر، این قسمت آموختنی و تکرار پذیر را میآموزد . در آموختن ، همیشه علیرغم کامیابی و

پیروزی ، احساس محرومیتی را دارد . همیشه از آنچه میآموزد ، تشنه تر میشود . همیشه در آموخته ها ، انتظاری را که از آنها داشته ، برآورده نشده است . همیشه در معلوماتی که فرامیگیرد ، حقیقت نیست . در دانستنی ها ، زخم « آنچه نا داستنی است » بجای میماند و اورا میآزارد . در آنچه میداند ، همیشه سائقه جستجویش میافزاید . در آنچه میداند ، آنچه را میخواهد بداند ، نمی یابد . حقیقت ، آن بهره ایست که همیشه از آموخته ها و دانسته ها ، تصعید میشود . ما آنچه را از هر تجربه ای میآموزیم ، در همان روند آموختن ، « بهره تکرار ناپذیرش را » ، جدا میسازیم و پاره میکنیم . آموختن و یادگرفتن ، همیشه این احساس تلخ را با خود دارد که فقط قسمت مقایسه شدنی و تکرار شدنیش در مشت ما میماند ، ولی مارا از قسمت مقایسه ناپذیر و تکرار ناشدنیش ، محروم میسازد . ما آنچه را میجوئیم ، نمی یابیم . و در آنچه ما به دانشش رسیده ایم ، آنچیزی نیست که میجسته ایم ، ولی ما نمیدانیم که چه را میجسته ایم . فقط میدانیم که آنچه در جستن ، دانسته ایم ، آنچیزی نیست که یافته ایم .

[۲۲۵]

هر اندیشه ای ، نیرومند تر از آنست که در چهارچوبه یك دستگاه (سیستم) فلسفی یا فکری دارد . یك دستگاه فکری ، هر اندیشه را موقعی در خود می پذیرد ، که آنرا به زنجیر بکشد و محدود سازد . با « آزاد ساختن یك اندیشه از یك دستگاه فلسفی » هست که میتوان نیروی واقعی آن اندیشه را یافت . همانسان یك اندیشه یا تصویر در یك دین را وقتی از آن دین آزاد سازیم ، آنگاه میتوانیم نیروی آن اندیشه و تصویر را دریابیم . هر اندیشه ای در هر سیستمی ، در بند است . هر سیستمی ، کل را مطلق میسازد ، و مفاهیم و اندیشه ها را ، نسبی و تابع آن کل . تلاش برای مستقل ساختن آن مفهوم و اندیشه و تجربه ، « ناهمان باشی یك مفهوم با اندیشه یا تجربه » را با آن دستگاه ، آشکار میسازد . هیچ اندیشه ای در تمامیتش ، در یك دستگاه نمی

گنجد . یك اندیشه ، متعلق به یك دستگاه فلسفی نیست . برای انتقاد از یك دستگاه فلسفی ، میتوان نشان داد که هر اندیشه و تجربه ای در آن ، گستره ای بیش از آن دارد که آن اندیشه و تجربه در آن دستگاه دارد . از یك دستگاه فلسفی میتوان بشیوه ای دیگر نیز انتقاد کرد ، بدینسان که نشان داده شود که آن دستگاه ، کل نسبی است ، و آن کل ، جزئی از یك سر اندیشه دامنه دار تریست .

[۲۲۶]

در واقع ، حقیقت یا واقعیت ، یك کل است ، و در هر دستگاه فلسفی یا فکری ، ما میخواهیم چیزی همانند و متناظر آن کل داشته باشیم . دستگاه فلسفی و فکری ، باید جانشین آن « کل » شود . دستگاه ، یك « کل ساختگی » است که هیچگاه جای کل را نمیگیرد .

[۲۲۷]

انتقاد از یك فکر ، برای آنست که نموده شود ، آن فکر ،چه اندازه به تنِ واقعیت ، تنگ یا گشاد است ، نه برای رفع نیاز واقعیت به جامه .

[۲۲۸]

بیرون آوردن « مفاهیم سیاسی » از « مفاهیم و اصطلاحات دینی » ، این خطر را دارد که « مرجع دینی » میخواهد « مرجع سیاسی » هم بشود .

« وحدت مفهوم خدا » ، هزاره ها همسایه دیوار به دیوارِ « مفهوم تمرکز همه قدرتها در یك مرجع » بوده است . هزاره هااین دومفهوم با هم زیسته اند و با هم آمیخته شده اند . قبول یك مفهوم ، ایجاب قبول مفهوم دیگر را میکند . جداساختن مفاهیم سیاسی از مفاهیم و تصاویر دینی ، برای رفع اینخطر است که هنوز یك مفهوم سیاسی ، نه تنها تداعی مفاهیم دینی را میکند ، بلکه تداعی احساسات و عواطف دینی را هم میکند . ما نسبت به یك مرجع

سیاسی ، همان احساسات و عواطفی را ابراز میکنیم که نسبت به یك رهبر دینی داشته ایم . همانسان نسبت به یك مرجع دینی که تبدیل به مرجع سیاسی شد ، نمیتوانیم از احساسات و عواطف دینی خود نسبت به او دست بر داریم .

[۲۲۹]

در ادبیات سیاسی ، باید شعر را از فکر جدا ساخت ، و از آمیختن شعر با فکر پرهیزید ، تا مفاهیم سیاسی از مفاهیم دینی ، آلوده نشوند . در شعر ، هرچه هم ضد دینی وضد خدائی باشد، عواطف واحساسات دینی ، رسوب کرده اند که نمیتوان آنهارا از شعر بیرون انداخت . پشت کردن به دین ، وروی کردن به شعر، برای آنست که احساسات و عواطفی که روزگاری در دین برآورده میشده اند ،دیگر در دین رسمی وحاکم ، بر آورده نمیشوند . با آمیختن شعر و نثر درمطبوعات سیاسی ، افکار هوشیارانه سیاسی ، در نهان با احساسات و عواطف نهفته دینی میآمیزند و ایجاد خطر میکنند . نثر سیاسی ایران ، هنوز شاعرانه است ، و طبعا بهترین راه برای قدرت یابی دین در سیاست میباشد .

[۲۳۰]

آنچه را ما تأویل میکنیم ، حقیقت یا واقعیت نیست ، بلکه خود نیزتأویلیست که ما آنرا حقیقت یا واقعیت میگیریم . تأویل ، آنچه را تأویل میکند ، تبدیل به تأویل میکند .

[۲۳۱]

وقتی تفکر به چیزی اندیشید ، که زنده است و جان دارد ، تفکری زنده و جاندار میشود ، و وقتی به چیزی اندیشید که مرده و بیجانست ، تفکری مرده و بیجان میشود . ما هزاره هاست که دیگر به اسطوره های خود که سرشاراز زندگی و جانند، نیندیشیده ایم . این تفکر به زندگیست که تفکر را زنده میکند . آنجا که میخواهند مردم را از تفکر بازدارند ، نمیگذارند که مردم

درباره زندگی بیندیشند . اسطوره ، جانیست که از کالبد مرده تاریخ ، بر میخیزد و بجای میماند .

[۲۳۲]

شاید بتوان گفت که در زمان حکومت هخامنشی ها ، اسطوره جمشید ، نخستین امکان را یافت که در یك رویه اش واقعیت بیابد . ولی اسطوره جمشید ، در تمامیت و ژرفایش ، هنوز نیز واقعیت نیافته است ، و تاریخ آینده ایران ، در انتظار واقعیت یابی دوباره این اسطوره است . ازاین رو ما باید از نو در اسطوره جمشید ، بازنگریم .

[۲۳۳]

« در روز ، زیستن » ، غیر از « در روز ، مردن » است . در یك عمل و فکر زیستن ، غیر از آنست که در آن عمل و فکر ، بمیریم . در یك احساس ، زیستن ، غیر از مردن در آن احساس است . در هر آنی و هر عملی و فکری و احساسی که زیسته ایم ، همیشه زنده خواهد ماند . ملت در هر برهه ای و فکری و احساسی که در تاریخش زیسته است ، آن برهه و فکر و عمل و احساس و تجربه ، زنده خواهد ماند .

[۲۳٤]

تراژدی جمشید در شاهنامه ، که تراژدی پهلوانیست که میخواهد مردم را با خواست و خرد انسانی ، از همه دردهایشان نجات بدهد ، در اثر همان خرد و خواست ، خود به دو پاره اره میشود و گرفتار شومترین دردها میشود ، تراژدیست که باید نویسندگان و سرایندگان و فلاسفه از سر بیافرینند . فرهنگی که باخرد و خواست ، دردهای انسانی را میزداید ، راه گریز از « خود شکافتگی » ندارد که هراسناکترین دردهاست . تفکر فلسفی در ایران ، تا با این مسئله روبرو نشده است ، نخواهد توانست پیدایش یابد . با اندیشه و خواستی که ما درد را میزدائیم ، درد هم میآفرینیم . خرد در اندیشیدن و

خواستن ، در برابر این معمای حل ناپذیری قرار دارد که اگر نیندیشد ، دردهای انسان ، چاره نخواهند شد ، واگر بیندیشد ، همه دردها را خواهد زدود ، ولی انسان و خودش را به دونیمه خواهد شکافت ؟

[۲۳۵]

اهریمن ، ضحاک را به کام بردن از قدرت میفریبد ، هرچند که ضحاک تن به آزردن جان نمیدهد و نمیخواهد درد بیافریند ، ولی رسیدن به قدرت در آزردن و ایجاد درد ممکنست . اهریمن ، به ضحاک « معرفتی میدهد که با آن میتوان ، آزردن جان و ایجاد درد برای دیگران را ، خوشگوار وکامزا ساخت » . معرفتی که آزردن جان را نه تنها فراموش ، بلکه لذیذ میسازد . ضحاک در این فریب ، در نمی یابد که با « تولید درد برای هرجانی جز خود » ، برای هر جانی بطور کلی ، و طبعا برای جان خود نیز ایجاد درد میکند . او نمیتواند جان خود را از جانهای دیگر جدا سازد ، و جانها همه یك جانند . او در آزردن جانهای دیگر ، بقدرت میرسد ، و همه این دردها ناگهان ، در خود او بازتابیده میشوند . او که وارونه جمشید ، همه را دچار درد میکند و میآزارد ، بدردی چاره ناپذیر و افزاینده ، دچار میگردد . آنگاه می پندارد که برای رهائی از این درد ، باز باید به آزردن جانها ادامه دهد . آنکه برای کامبری از قدرت ، این معرفت را از اهریمن آموخته است که « چگونه آزردن جان دیگران را درکام خود ، خوشگوار سازد » ، نمیداند که با آزردن جان ، جان خود را نیز میآزارد . جان آزاری ، یکراست به « خود آزاری » میانجامد . در واقع ضحاک ، سه سر پیدا میکند . دو سری که بر دو کتفش روئیده اند ، برای او همیشه درد میآفرینند ، و لی با یك سرش میاندیشد که چگونه از آن دردها ، نجات یابد . یا به عبارت دیگر ، خرد ضحاک ، دوبرابر درد میآفریند که همان خرد میتواند چاره کند . دوسر ، درد آفرینند ، ویك سر ، رهاننده از درد میباشد . خرد و معرفت ضحاک ازهم شکافته شده است . دوپاره از خردش ، درد آفرین و یك پاره از خردش ، درد زدا هستند . خرد ، بیش از آنکه

توانای درد زدائی باشد ، خود درد میآفریند . خرد جمشیدی نیز همین گونه خرد میباشد . نیروی درد زدائیش ، کمتر از نیروی درد آفرینی اش هست . و درست ، فرهنگ ایران ، در حکومتهای خود ، چنین خرد و خواستی را سراغ دارد . البته داستان جمشید و ضحاک ، در شکلی که در شاهنامه دارند ، برداشتی خاص از این موضوع هستند ، و هر دو عبارت بندی تراژدی خرد و درد انسانی هستند .

[۲۳۶]

آگاهبود ما ، مانند سر پوشی میماند که سوراخ چاهی را میپوشاند . هنگامی سرپوش آگاهبود را اندکی به کنار بکشیم ، وبدرون چاه بنگریم ، بزودی از هراس و نفرتی که می یابیم ، درب چاه را می بندیم ، تا با آرامش روی این چاه ، زندگی کنیم . ولی گاهی پیش میآید که سرپوش از زیرپای ما بکنار کشیده میشود و آنگاه ما بیخبر ناگهان در « خود » میافتیم ، واین فروافتادن در خود هست که مارا به شناخت خود میرساند .

[۲۳۲]

حقیقتی که باید برایش زندگی را فدا کرد ،باید برای زندگی ، قربانی کرد . حقیقت هائی که بر ضد زندگی هستند ، بی ارزشند . ارزش هر حقیقتی ، از زندگی سنجیده میشود . خدا نیز اگر حقیقتی دارد باید بر زندگی ما بیافزاید و زندگی مارا بپرورد . حقیقتی که برای اثباتش، فداکردن زندگی را میخواهد ، دروغست . حقیقتی که برایش باید زندگی را قربانی کرد ، حقیقت نیست . حقیقت ، نیاز به دفاع از خود ندارد . این زندگیست که باید از آن دفاع کرد . بویژه باید از زندگی در برابر حقیقت ، دفاع کرد . حقیقت ، همیشه بر ضد زندگی بوده است و دفاع از زندگی در برابر حقیقت ، برترین وظیفه ماست . همیشه چیزی حقیقت خوانده میشده است که مردم زندگی خود را برای آن دور میریخته اند . ولی حقیقت ، چیزیست که با آن ، بهتر و

دیرتر و خوشتر میتوان زیست . زندگی ، آزاد شدن از حقیقت را میطلبد . رهائی از حقیقت برای زیستن ، برترین آزادیهاست .

[۲۳۳]

حافظ و عبید زاکانی ، توانستند از راه رندی ، به چکاد « راستی » برسند . روزگاری نیز ، راه رسیدن به راستی ، پهلوانی بود . آرمان فرهنگ ما راستی است که اوج شکوفائی گوهر فردیست . روزگاری ، شیوه راست بودن ، پهلوانی بود ، و روزگاری شیوه راست بودن ، رندی . دانستن حقیقت از ریاکارترین و پلید ترین افراد جامعه ، ولی شرم از گفتن آنها ، و دست از عیب جوئی آنها برداشتن با آنکه آنها علیرغم تباهکاریشان همه جا از همه کس بنام دین و حقیقت ، عیب میگیرند ، بزرگواری « رند زیرك و لطیفی » چون حافظست

احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان کردم سئوال صبحدم از پیر میفروش
گفتا نگفتنیست سخن،گرچه محرمی درکش زبان و پرده نگهدار و می بنوش

این فرهنگ لطیفی که « بادانستن عیب ، عیب را میپوشاند » ، بر ضد دینیست که ماهیتش جاسوسی عیوب و ننگین ساختن مداوم آن در اجتماعست . فرهنگی که راستی و نرمی را باهم پیوند میدهد ، فرهنگ لطیف ماست :

بادل خونین ، لب خندان بیاور ، همچو جام
نی گرت زخمی رسد آئی چو چنگ اندر خروش

پیروزی بر چنین دینی ، هنگامی میسر است که ما فرهنگ خود را تغییر بدهیم ! ولی آیا ما میتوان فرهنگ خود را تغییر داد ؟

[۲۳٤]

هم فلسفه و هم عرفان و هم اخلاق ، عین دین هستند ، ولی برای مشخص ساختن این عینیت ، باید تفاوت (جز آن بودن) فلسفه و عرفان و اخلاق را

یك به یك ، از دین معین ساخت . وگرنه با عینیت کلی هر یك از آنها با دین ، نیاز به هیچکدام از آنها نیست . آنجائیکه فلسفه با دین عینیت دارد ، ماهیت فلسفه مشخص نمیگردد . آنجا که عرفان با دین عینیت دارد ، ماهیت عرفان ، مشخص نمیگردد . آنجا که اخلاق با دین عینیت دارد . ماهیت اخلاق مشخص نمیگردد . بلکه هر عینیتی ، تفاوت را میپوشاند و نامشخص میسازد . آنجا که اخلاق یا عرفان یافلسفه ، خودرا یکی با دین میشمارند ، مشخصات واقعی خودرا پنهان و تاریك میسازند . تا کنون عرفان ما در عینت دادن خود با دین ، ماهیت اصلی خودرا سایه گون و مه آلوده ساخته است . همینطور فلسفه و اخلاق ، هویت خودرا انکار کرده اند . البته روزی نیز فراخواهد رسید ، که به سوی وارونه خواهند غلطید ، و هرگونه عینیت خود را با دین ، انکار خواهند کرد .

[۲۳٥]

از این پس بجای « بنام خدا و حقیقت » ، « بنام زندگی » ،گذاشته میشود. برترین پرسش ما اینست که « چگونه باید زیست که بهتر زیست » ، دیگر پرسش اینکه حقیقت چیست و خداکیست ، پرسش ما نیست ، تا در پی آن باشیم که بدانیم چه کسی پیوند ویژه ای با خدا و یا حقیقت دارد ، و چه آموزه ای ، حقیقت را دارد . ارزش هر چیزی ، از زندگی مشخص میشود . حقیقت و خدائی که در خدمت زندگی نیستند ، به اندیشیدن نمی ارزند . مسئله اینست که حقیقت یا خدا ، بدرد زندگی میخورند یا نه ؟ در همه کتابهای آسمانی باید از این پس ، زندگی را بجای خدا گذاشت ، وگرنه همه این کتابها ، قداست خودرا از دست میدهند .

[۲۳٦]

خدا وحقیقت ، همیشه نیاز به ایمان ما دارند ، ولی « یقین » از زندگی ما ، میجوشد .اینست که ایمان ، همیشه بر ضد یقین است . برای افزایش ایمان به

خدا یا حقیقت ، باید از یقینی که از زندگی میتراود ، کاست . وجود خدا و حقیقت ، با بسیج ساختن ایمان کار دارند ، و تا یقین از زندگی میجوشد ، نیاز به ایمان نیست . باید یقین از زندگی بجوشد ، تا ایمان و « آنچه میتوان به آن ایمان داشت » ، پیدایش یابند .

[۲۳۷]

روزگاری ، هر وقت انسان میخواست از « زندگی » ، سخن بگوید ، از خدا سخن میگفت . ولی روزگاری نگذشت که خدا ، جای زندگی را گرفت ، وخود ، اصل شد ، و زندگی را فرع خود ساخت .

[۲۳۸]

زندگی ، آن قدر شگفت انگیز بود که انسان را به نخستین پرسش و معمایش انگیخت . سرچشمه این زندگی چیست ؟ او میتوانست شگفت خود را از زندگی ، فقط با قبول « سرچشمه شگفت آفرینی » که آنرا خدا نامید ، حل کند . زندگی ، خدائیست ، چون چیز معمائیست . معمای زندگی ، تبدیل به « معمای خدا ، و خدای معمائی » شد . خدا ، تصویری بود که بجای تصویر « تخمه » نشست . همه چیز از تخمه ، زائیده شده است ، و تخمه ، سرچشمه معمائی همه چیز زنده است . و همه جهان ، جان و زندگی بود . خدا ، « شخص معمائی » بود که جانشین « تخمه معمائی » شد . و معما ، جمع اضدادیست که هیچگاه به یك آمیختگی نهائی (سنتز) نمیرسند . در معما ، پرسش = معرفت است . پاسخِ پرسش ، معرفتست ، ولی همان معرفت ، باز خود یك پرسش میشود . همه مسائل زندگی ، ماهیت معمائی دارند . پرسشهائی نیستند که پاسخ نهائی خودرا بیابند ، بلکه پرسشهائی هستند که فقط پاسخهائی می یابند که بطور گذرا ، انسان می انگارد ، پاسخ آنهارا یافته است ، ولی اندکی که در آن ژرف شد ، می بیند ، فقط پرسشش ، جابجا شده است . انسان که دیگر نمیتوانست معمای زندگی را تاب

بیاورد ، دنبال خدائی گشت که زندگی و مسائلش را از « حالت معمائی » بیرون آورد و نجات دهد . اوخدائی میخواست که « نجات دهنده زندگی از معمائی بودن » باشد . زندگی ، تقلیل به پرسشهائی بیابد ، که بپاسخ آنها میتوان رسید . پهلوان و پیامبر ، کلید گشودن معما ها شدند . سپس فلسفه وعلم ، در پی همین « تقلیل معما به پرسشهای پاسخ پذیر » رفتند . بدینسان ، خدای معمائی ، تقلیل به خدائی یافت که هر معمائی را پرسش میکرد و میگشود و پاسخ به هر پرسشی میداد .در واقع ، خدا بر ضد زندگی شد ، چون گشودن معمای زندگی ، چیزی جز نابود ساختن زندگی نبود .

[۲۳۹]

وقتی « زندگی » ، اصل ، بود ، معرفت هر پدیده ای ، فقط از راه پیدایش و گسترش آن چیز ، از خودش ، ممکنست . به اصل هر چیزی ، میتوان از راه « روند پیدایش آن چیز » رسید . فقط در پی کردن تاریخِ پیدایش آن ، میتوان به آغازش رسید . آغاز هر چیزی ، بیرون از آن چیز نیست .

[۲۴۰]

بزرگترین مسئله انسان ، زدودن درد از زندگی ، و پروردن زندگی یا پیدایش آن است . درد ، همه علل و شرائط و قوائی هستند که زندگی رادر این گیتی از گسترش و پیدایش خود باز میدارند ، یا آنرا میکاهند (پژمرده و افسرده و بی شور و جنبش میکنند) . آنچه زندگی را میپرورد ، در زندگی خوشی میآورد ، و آنچه زندگی را از گسترش و پیدایش (از راستی) باز میدارد ، میآزارد و ناخوش میسازد .

[۲۴۱]

حقیقت ، دسترسی به « معرفت مطلق » ، یعنی « معرفت بی اندازه » است ، و زندگی ، فقط با اندازه ، هم آهنگ و سازگار است . زندگی ، فقط با اندازه

است . هر گونه بی اندازه خواهی ، بر ضد زندگیست . برای رسیدن به شناخت مطلق یا شناخت بی اندازه ، باید از « مرز زندگی و قوائی که اودر اختیار دارد » فراتر رفت، به عبارت دیگر، باید زندگی را برای حقیقت نابود ساخت . بنا براین زندگی ، نیاز به حقیقت ندارد که عبارت از« معرفت مطلق » باشد . همانسان « زیستن برای رسیدن به کمال اخلاقی » ، بر ضد زندگیست .

[۲۴۲]

این زندگی ، و اندازه زندگیست که معیار خوب و بد ، یا اخلاق میباشد . سرچشمه اخلاق و معیار اخلاق ، خود زندگی بطورکلی و زندگی انسان بویژه است . آنچیزی خوبست که زندگی میتواند در مرز بیشترینه ممکنش ، گوهرش را پدیدار سازد ، و آنچیزی بد است که زندگی در مرز کمترینه ممکنش ، گوهرش پیدایش می یابد .

[۲۴۳]

آنچه برای بهبود زندگی ، از هرکسی اندیشیده میشود ، باید در زندگی انسانی آزموده شود ، وهمیشه این زندگیست که ترازو و سنجه اندیشه ها و خیالات و رو،یا هاست . برترین مرجعیت ، همیشه زندگیست .
اخلاق و دین و معرفت و حقیقت ، در اختیار زندگی هستند ، تا همیشه از نو سنجیده و برگزیده شوند . هر معرفتی ، آزمودنی است ، وهمیشه از نو آزمودنیست . واین زندگیست که حق داوری تازه به تازه دارد . حقیقت هم همیشه در ارزشش ، آزمودنیست . حقیقت ، فقط برای زندگیست .

[۲۴۴]

چگونه شد که « اهریمن » تبدیل به « خدا » شد ؟ آنکه « بی اندازه میخواست » ، اهریمن بود . اهریمن در اثر همین بی اندازه خواهیش ، بر ضد « زندگی » بود که هم آهنگ با اندازه بود . تبدیل « اصل شر » به « اصل خیر » ، در اثر

همین « قدرت یافتن بی اندازگی ، و آرمان شدن بی اندازگی » است . وقتی « خواستن » ، بسان « گوهر انسان » پذیرفته شد ، ویژگی خواستن ، بیش از اندازه خواستن بود ، و طبعا بآسانی از بیش اندازه خواهی ، به « بی اندازه خواهی » رسید . خدا ، مرز خواستن او بود . با اینکه خواستن ، گوهر انسان شد ، « خدای خواهنده و مقتدر » نیز پیدایش یافت . و راه برای اخلاقی شدن « همه مفاهیم مطلق » ، باز شد . معرفت مطلق (حقیقت) و کمال (هنرهای مطلق اخلاقی) ، همه ، اندازه را ، خوار و بی ارزش شمردند . به اندازه بودن ، کوتاهی و گناه و نکوهیدنی شد . بی اندازگی در خدا ، همیشه سرمشق انسان ماند . اهریمن ، سرمشق انسان شد . اهریمن ، خدا شد. هر نیکی ، در بی اندازه شدن ، برای زندگی ، شرّ میشود ، ولی بنام خدا ، از سر آرمان و سرمشق انسان میگردد .آنگاه ، بنام خدا و حقیقت ، بر ضد زندگیش میجنگد .پهلوان ، چکاد اخلاق (هنر و نیکی) بود . در حالیکه خدا ، اخلاق آرمانی ، نیکی کامل یا بی اندازه شد . جایگزینی پهلوانان بجای خدایان در شاهنامه ، جنبشی بسوی برتری زندگی بر حقیقت هست .

[۲۴۵]

جهان بینی ایرانی بر اصل « نیرومندی انسان » قرار داشت . انسان رویاروی مسائل و مشکلاتی قرار گرفته بود که میتوانست به همه آنها چیره شود ، واز عهده زیستن علیرغم پیچیدگیها و سرنوشت بر میآمد . در اثر یقینی که از این نیرومندی داشت ، به خود اطمینان داشت . و راستی و حقیقت و همه هنرها را ، تراویده از نیرومندی خود میدانست . مفهوم زندگی از « نیرومندی انسان » معین میشد . زندگی ، سرچشمه نیرو بود که از او در گیتی ، افشانده میشد . در حالیکه جهان بینی اسلامی بر این پایه بود که انسان به خودی خودش از عهده گشودن مسائل و رفع پیچیدگیهای زندگیش بر نمیآید ، واین خداست که باید با لطف و عنایت و فیضش به یاری انسان بیاید . سپس حقیقت نیز ، همان مفهوم غیر شخصی همین اندیشه بود . حقیقت نیز ،

چیزی بود که همین سستی و کم نیروئی انسان را چاره میکرد . ایرانی ، چنین انسانی را نمیشناخت . برای ایرانی ، انسان « تخمه آتش » یا « سرچشمه نیرو » بود که فراسوی خود می تابید و زبانه میکشید و افشانده میشد . برای ایرانی ، حقیقتی به مفهوم اسلام و مسیحیت وجود نداشت . برای ایرانی ، زندگی از انسان ، آغاز میشد و در انسان بود . برای ایرانی ، حقیقت در « دیدن از چشمی بود » که « نگهبان زندگی » است .خرد ، چشم زندگی بود . بینش زنده خرد ، چیزی بود که زندگی را میپرورد . حقیقت یا دین ، در آموزه یك شخصیت تاریخی نبود ، بلکه در همین بینش خردی بود که جان را میپرورد ، و چنین خردی ، همیشه با هر جانی همراه بود . بینشی که از زندگی تازه بتازه میجوشد ، بینشیست که بکار زندگی میآید .بینش برای زندگی ، از فراسوی زندگی نمیآمد ، بلکه از خود زندگی میتراوید . اینست که « راستی » که شکوفائی و خودجوشی باشد ، اصل بود ، نه « حقیقت متعالی و فراسوی انسان یا برونسوی انسان ».

[۲٤٦]

در جهان بینی ایرانی ، جهان از یك تخمه ، آغاز میشود . آغاز ، از یك هسته زندگیست . آغاز ، زندگیست ، نه خدا یا قدرتی که « امر به خلقت زندگی بکند » . زندگی از هیچ چیزی فراسویش ، مشتق نمیشود . زندگی ، اصالت و قداست دارد .

[۲٤۷]

جهان بینی هندی در تفکر بودا ، به این نتیجه میرسد که « هر کاری یا عملی ، درد ، ودرد آفرین است » . جهان بینی ایرانی در تفکر پهلوانی به این نتیجه میرسد که « هرکاری ، پیکار با اهریمن و شکار اهریمن است » . هر کاری ، جشن یا « نیرو افشانی » است . هر کاری ، اوج خوشی است . هر کاری ، زندگی را میپرورد و شکوفا میسازد .

[۲٤۸]

ما مستی را همیشه با « فراموش کردن غم و اندوه » عینیت میدهیم ، واین تداعی کنونی ، مارا از تداعی ایرانی در ایران باستان باز میدارد . هائوما (خدای مستی) در آن جهان بینی ، عینیت با زندگی دارد . مردم مست میشدند تا اوج زندگی را در خود دریابند ، نه برای آنکه اندوه های تحمل ناپذیر و چاره ناپذیر خود را به هر سانی که شده فراموش کنند . از این رو هائوما و حقیقت ، با هم نزدیك بودند ، چون هائوما و حقیقت ، هر دو « جشن زندگی » بشمار میآمدند .

[۲٤۹]

زندگی ، با « جوشیدن آب از چشمه » عینیت داشت . اینکه جهان از یك تخمه یا سرشك پیدایش یافته است ، این معنا را میدهد که ، پیدایش جهان و زندگی ، مانند جوشیدن آب یا چشمه است .طبعا هر عمل یا کار و گفتار و اندیشه زنده ، کار و گفتار و اندیشه خودجوش از زندگیست . اینست که می بینیم خود آزمائی در هفتخوان ، استوار بر تمرین و ورزیدگی پیشین نیست (استوار بر ریاضت نیست) ، بلکه « روند خودجوش به هنگام » است . در آنچه بی پیش بینی ، ناگهانی پیش میآید ، رستم در برابر آن ، فوری «عمل بی واسطه » انجام میدهد . با چابکی و آرامش ، بی تأمل ، واکنش خودرا نشان میدهد . کار و اندیشه ای زنده میباشد که از زندگی بجوشد .

[۲٥۰]

وقتی زندگی ، اصالت دارد ، باید فقط در مقوله « پیدایش » اندیشید . اندازه و سنجه و نظم (حکومت) و حقیقت، باید از انسان ،پیدایش یابند . ولی حکومتی که کتاب مقدسی دارد ، که محتوی قوانین و حقیقت و معیارهای رفتار هست ، برضد پیدایش آنها از انسانست . او میخواهد ، آنهارا بر انسان علیرغم طبیعتش ، تحمیل کند . به همین علت ، فطرت انسان

را همان قوانین و حقیقت و معیار خودش میداند ، و انسان ، درست همیشه برضد فطرتش رفتار میکند ، و با زور و اکراه باید اورا به بازگشت به فطرتش تکلیف کرد . در واقع « فطرت ساختگی » ، باید جانشین « فطرت واقعی » بشود . فطرت انسان ، همان فطرت ساختگیست . معنا و غایت زندگی ، در خودِ زندگی، جسته نمیشود ، بلکه ازحقیقت (دین و آموزه دینی)باید آموخت .

[۲۵۱]

جستن و آزمودن ، مفاهیمی هستند که با اصالت زندگی ، پیوند دارند . همه چیزها (قوانین و هنر و حقیقت و ....) در زندگی هستند ، و باید جست و آزمود تا آنرا یافت .

[۲۵۲]

اصالت زندگی ، « جستجو کردن » را ، برتر از « خواستن ، و گذاردن هدف و غایت » میشمارد . اینست که وقتی اولویت به غایت و هدف داده میشود ، برضد زندگی رفتار میشود . « انسان را جستن » ، غیر از « خلق کردنِ انسان برای انجام دادن یك غایت » است . آنکه انسان را میجوید و هرگز نمی یابد ، انسانی زنده میجوید ، وآنکه « انسانی میخواهد که برای غایتی خلق شده است » ، انسانی ساختگی ، میسازد . انسان ساخته ، انسان حاضر و آماده است ، ولی انسان جستنی ، همیشه نا تمام میباشد .

[۲۵۳]

آنکه « زندگی در این گیتی » را مقدس میداند ، کار و کرداری را نیزکه برای پروردن زندگی و زدودن درد از زندگیست ، مقدس میشمارد . « نیك » ، کاریست که برای « خوشزیستن و دیر زیستن » اجتماعی کرده میشود . کار برای زندگی در گیتی و پرداختن به گیتی ، جای نیایش دینی و انجام رسوم و

شعائر دینی را میگیرد . و « پرداختن به درونی که از گیتی ، بریده شده باشد» ، و « در درون فرو رفتنِ عارفانه » ، محتوای گذشته خود را از دست میدهد . انسان ، دیگر به « فراسوی گیتی یا ملکوت » یا متناظر آن در درون خود ، که « بیخود ، و میانه خود باشد و مانند نقطه مرکزی دایره که از پیرامونش بریده است » نمیگریزد . بیخودی و میانه در تصوف ، همانقدر فراسوی گیتی بود که ملکوت و آسمان و آخرت .

[۲۵٤]

با مقدس شدن زندگی ، انسان نیاز ندارد که با دین و سازمانهای دینی بجنگد ، ولی دین و سازمانهای دینی از این پس ، راهی جز آن ندارند که دســت از حاکمیت و قساوت (سختدلی و سختگیری در اجراء مراسم و آدابشان) و علویت خود بکشند ، و با انسان ، نزدیك و صمیمی شوند ، و چهره ملایم و نرم و دلپسند و مردمی به خود بگیرند . « انا الحقِ » تصوف ، در سده های پیشین ، چیزی جز همین نیاز به « نزدیك شدن صمیمانه خدا به انسان » نبود . خدا ، دریائی بود از قطره های انسان . هر قطره ای ، خود را از خدا یا دریا جدا نمیدانست . انسان ، از خدا و در خدا و با خدا بود ، و خدا چیزی جز این قطرات به هم آمیخته و از هم جدا ناشدنی نبود . سراسر وجود ، دریائی بود که خدا نام داشت . سراسر گیتی به هم آمیخته و نزدیك بودند . واین تصویری بر ضد دوری و علویت و انتزاعی بودن خدای توحیدی بود که در اثر دوریش ، قدرت پرست و سختگیر و خونخوار بود . « خدای قدرت » از این پس فقط میتواند در « جامه عشق و محبت به انسان » خود را در اجتماع بنماید و دعوی حاکمیت را یکسو بنهد .

[۲۵۵]

با مقدس شدن زندگی در گیتی ، جمال و زیبائی که در انحصار خدا بود ، و همیشه با تجربه فراسوی زندگی، پیوند داشت ، زیبائی خودِ گیتی و زندگی

در گیتی میشود . زیبائیِ گیتی و زندگی ، تجلی آن جمال فراسو نیست ، بلکه از گوهر خود زندگی و گیتی میتراود . زیبائی از معابد بیرون میآید ، و در هر خانه ای جا میگزیند . هنرمندان ، زیبائی را در گیتی و زندگی انسانی کشف میکنند . حتی انسان ، در « رفتار اخلاقی » ، یك نوع « کشف زیبائی گوهری خود » را می بیند . نگارخانه ها ، جای معابد دینی را میگیرند. دیدن زیبائیهای هنرمندان ، جای نیایش دینی را میگیرد . آفریدن آثار هنری ، روند زادن زیبائی انسان میگردد . زائیده شدن انسان ، روز جشن میشود. از این پس ، جشن از آن خدایان نیست ، بلکه ازآن انسانست . آمدن به گیتی ، جشن میشود و « رجعت به سوی خدا » ، سوگ میشود . خدا ، خدای مرگ میشود .

[۲۵۶]

پس از انقلاب اسلامی خمینی در ایران ، همه « اسلامهای راستینی » که تازه به تازه از مارتین لوترچه های ایرانی و غیر ایرانی ساخته میشوند ، به خاکروبه ریخته خواهند شد .

[۲۵۷]

پیغامبری که کارش را تازه آغاز کرده بود ، فریاد بر میآورد که هرکسی آزاد است که به من ایمان آورد ؟ و پیغامبری که کارش را بپایان رسانیده بود و همه ملت را به خود موءمن ساخته بود ، فریاد بر میآورد که هرکسی آزاد است که ازایمان به من ، دست بردارد . کدامیك از این دو پیغمبر، آزاداندیش اند ؟

[۲۵۸]

– تو هر چه میاندیشی ، توهین به دین و خدای منست ، و من نمیتوانم توهین تورا به دین و خدایم تحمل کنم .

– ولی دین و خدای تو ، هر دو توهین به تفکر منست ، و فکر من نمیتواند

خدا و دین ترا تحمل کند .

– پس تو دست از دین و خدایت بکش ، و من دست از تفکرم میکشم تا هر دو در آشتی باهم زندگی کنیم .

[۲۵۹]

« نیرومندی » ، جوشش سوائق انسانی در « تصاویری از زندگی و گیتی » هستند که راه و امکان « آزادی آفرینندگی و کار آنها » را میگشایند . این هم آهنگی « تصاویر زندگی و گیتی » با « سوائق جوشنده و زنده و پر شور » ، احساس شکوفائی انسان را میآورند که همان « راستی » باشد . اینست که این « سوائقِ دیو آسا » که در واقع ، تیره و تاریك و خطرناك هستند ، در این تصاویر ، هم « بسته » میشوند و هم « آفریننده و بارآوریا آزاد » میشوند .

[۲۶۰]

آیا حکیمی که زیر هر شرّی ، بوئی از خیر می برد ، زیر هر بیعقلی و کم عقلی و یا حماقتی ، راهی به « عقلی برتر » می یابد ، آیا او در هر کار ابلهانه ای که خودش میکند ، حدسی از حکمتی مجهول نخواهد زد که در آینده ، روشن و پدیدار خواهد شد ؟ او میتواند با همه حماقت ها و کم فکریها و دیوانگیها و کژ داوریها ، با خرسندی زندگی کند ، واز اشتباهات و فریب خوردگیهای خود هیچگاه گله و شکایت نکند و نگرانی نداشته باشد . او همیشه در انتظار معجزه « تبدیل حماقت به حکمت » و « اشتباه به درستی » و « فریب به حقیقت » نشسته است . هر قضاوت احمقانه او ، تبدیل به پیامدی عالی و مفید خواهد شد . و این حکمتست که در هر عمل و فکر و احساس از ما لانه کرده است . نه تنها خدای ما حکیمست ، بلکه پیش از او ، هزاره ها ما خودحکیم شده بوده ایم . ما دین و ایدئولوژی و جهان بینی و فلسفه و شعر خودرا حکیمانه می بینیم . در همه حماقتها و تنگ بینی ها و تباهیها و ستمکاریها ، نشانه ای از پیدایش « حکمت متعالی »

می بینیم .

[۲٦۱]

عدالت ، تقسیم هر چیزی میان دو نفر « بیش از اندازه خواه » است ، که طبعا به هر تریتیبی نیز آن چیزتقسیم شود ، آن دو ، خواستشان بر آورده نمیشود . در آغاز ، باید کاری کرد که هر دو به اندازه خود بخواهند . ولی هیچکس نمیداند که اندازه خودش چیست ، تا به اندازه آن بخواهد . و اگر چنانچه اندازه خودش را نیز بداند ، ولی « خواستن » ، گوهرش ، بیش شدن است . آنکه میخواهد، بیش میخواهد . پس راه حل مسئله ، نخواستن است . وانسان اگر نخواهد ، از چه چیز ، انسان خواهد بود ؟

[۲٦۲]

هرچند دامنه انقلاب فرانسه که پیامد افکار روسو بود ، و دامنه انقلاب روسیه و چین که پیامد افکار مارکس بودند ، دامنه جهانی یافتند ، ولی هیچکدام به اندازه عمق انقلابی که کانت با افکارش در آلمان ، بی هیچ سروصدائی کرد ، نبودند .

[۲٦۳]

علاقه یك ملت یا روشنفکران به یك انقلاب سیاسی ، هنوز بیان علاقه آن ملت و روشنفکرانش به یك انقلاب فکری و روانی نیست . دگرگون سازی نظام سیاسی و اقتصادی ، بی تغییر کلی روانی و فکری یك ملت ، به نومیدی از انقلاب خواهد انجامید . ارزش دادن بی اندازه به« انقلاب سیاسی یا اقتصادی » ، پیامد احساس « ناتوانی از همین انقلاب فکری و روانی » است . با ارزش دادن بی اندازه به انقلاب سیاسی و اقتصادی ، پنداشته میشود که انقلاب سیاسی و اقتصادی بخودی خود ، جبران آن انقلاب فکری و روانی را خواهد کرد .

[۲٦٤]

فهمیدن یك فکر ، نشان آن نیست که آن فکر ، از روان کسی یا ملتی روئیده است و در روانش ریشه کرده است . یك فکر باید از عقل بگذرد ، و ریشه در روان یك ملت بکند ، تا « از جاکندنی » نباشد ، و تا نتوان آن فکر را با افکار ناجور دیگر ، مشتبه ساخت . فریب دادن ، در فکری ممکنست که هنوز در روان فرد یا ملت ، ریشه نداوانیده است . همه مفاهیم و آرمانهای دموکراسی تا در روان ملت ریشه نکرده اند ، و از ریشه های فرهنگی خود ملت نروئیده اند ، به آسانی بازیچه مشتبه سازان دینی و سیاسی و ایدئولوژیکی میشوند .

[۲٦٥]

فکری هست که میتوان آنقدر گسترد تا کتابی بشود ، و کتابی هست که میتوان آنقدرفشرد تا در یك فکر، خلاصه گردد . آنکه به ضخامت کتاب و گستردگی فکر ، اهمیت میدهد ، آن فکر را بی ارزش میشمارد ، و آنکه توانائی درهم فشردن افکار را به هم ندارد ، میانگارد که با خلاصه کردن یك کتاب ، آن فکر اصلی از میان میرود .

[۲٦٦]

کاوه شدن ، چیزی جز توانائیِ « راست گفتن » در برابر حکومتگر ، علیرغم همه اهل دیوانش که تصدیق دادگری اورا میکردند ، نبود . واین یك اقدام پهلوانی بود وهست و خواهد ماند . ولی امروزه همه مخنثان ، نام کاوه بر خود گذارده اند و درفش کاویانی را برافراشته اند ، و در جستجوی ضحاکی تازه هستند .

[۲٦۷]

واردکردن یك انقلاب سیاسی یا اجتماعی از خارج ، ایجاد یك انقلاب فکری و

روانی در ملت نمیکند . انقلاب فکری و روانی باید در یك یا چند کانون اولیه فکری ، در درون اجتماع ، روی بدهد ، تا بر خورد با آن انقلاب وارداتی ، بار آور بشود . ما نیاز به یك یا چند اندیشه ور اصیل داریم که این انقلاب فکری و روانی را در خویشتن واقعیت بخشیده باشند .

[۲۶۸]

عادت ما با « مخلوط افکار لایتچسبکی که سده ها با هم مشتبه ساخته شده اند، و با گیره های شاعرانه به هم لحیم و وصالی گردیده اند » ، سبب شده است که ما اکنون ارزشی به « همآهنگی گوهری افکار با همدیگر » ، وطبعا به فلسفه نمیدهیم .اخلاق و دین (الهیات) و عرفان و شعر ما ، از همین « مخلوطها و ملقمه های افکار نا آمیختنی باهم » ، سده ها زیسته اند ، و هیچکس صداقت آنرا ندارد که رندی را از جوانمردی ، و حکمت را ازعرفان ، و عرفان را از رندی ، و عرفان را از اخلاق شریعتی جدا سازد . این قاطی کردن افکار باهم ، هرچند نیز تردستی شگفت انگیز و مطلوب باشد ، ولی در گوهر ، برضد رشد تفکر ناب فلسفیست . همه « اسلامهای راستین » کنونی که مانند قارچ از هر سوئی میرویند ، از برکت این قاطی گریها و ملقمه سازیها ، رونق و اعتبار اجتماعی خود را پیدا میکنند . آنکه تفکر فلسفی را به جد میگیرد ، از « قاطیگری افکار » ، بشدت نفرت خواهد داشت ، و لو آنکه این قاطیگریها ، وسیله ای مفید برای دفاع از دین و عقیده خود نیز باشند . فیلسوف ، در اثر صداقتش ، اکراه درونی از تماس با این ملقمه ها دارد . دریافتن اینکه « دوفکر ، به هم چسبیده و لحیم شده اند » ، موقعی ممکنست که انسان دریابد آن دو باهمه نزدیکی ظاهری ، هیچ پیوند گوهری ژرف باهم ندارند . این قاطیگری ، فقط موقعی امکان وجود و بقاء دارند که تفکر ، سطحی بماند ، یا به عبارت دیگر ، فلسفی اندیشیده نشود . تفکر زنده فلسفی ، این گونه ملقمه ها را ولو بسیار جالب و دل انگیزهم باشند ، کودکانه میشمارد .

[۲۶۹]

(پایان تفکرات یك سود اندیش): من همه چیزها را به « وسیله » ، کاهش داده ام تا برای هرگونه سود احتمالی که داشته باشم ، آنها را بکار ببرم . ولی علیرغم اینکه همه چیزها را تبدیل به وسیله کرده ام ، ولی در همه سودهایم جز پنداشتی نمی بینم . یك دنیا وسیله ، برای رسیدن به سودهائی که خود جز پنداشت نیستند ! همه چیز ها ، وسیله شده اند ، حتی سودهائی که به خاطر آنها همه چیز را تقلیل به وسیله داده ام . جهان ، انباشته از وسیله ، و تهی از سود ، شده است . من یك جهان وسیله دارم ولی هیچ سودی ندارم !

[۲۷۰]

من در دفاع از حقیقتم (از دینم ، از عقیده ام ، از ایدئولوژیم ، از علمم ...) آنقدر پدیده ها و ووقایع را تحریف و کژ و کوله ساخته ام ، وکوتاه و دراز کرده ام ، و تراشیده ام ، و یابدانها چسبانیده ام که در جهانم چیزی دیگر ، « بی تحریف و مسخ ناشده » باقی نمانده است . من برای دفاع از حقیقتم ، جهان و تاریخ و اجتماع را بی حقیقت ساخته ام . ولی « لذت تحریف کردن » ، « لذت کژ و کوله کردن » ، « لذت کوتاه و دراز کردن » ، « لذت خرد از بزرگ ساختن و بزرگ از خرد ساختن » ، « لذت ناچیز از چیز ساختن ، و چیز از ناچیز ساختن » انقدر زیاد شده است که من نیاز به حقیقتی دارم که این کارهارا در خدمت او بکنم ، تا حقانیتی به این کارها بدهم . من برای بی حقیقت سازی جهان و تاریخ و اجتماع ، نیاز به یك حقیقت دارم . با داشتن حقیقتست که من این شادی را دارم که برای نجات دادن یك حقیقت ، همه چیز را دروغ میسازم . اگر حقیقت را از من بگیرند ، همه لذتهای سرشارم را در زندگی ازمن گرفته اند . ازاین رو به مردم حقیقت را میدهم تا همه مانند من لذت ببرند .

[۲۷۱]

این اندیشه که « آزادی باید در چهارچوبه نظم » باشد ، این نکته را فراموش میکند که مقصودش « آزادی در چهار چوبهِ یك نظم » است . و با این اشتباه ، یك نظم را ، نظم واحد و منحصر بفرد و مطلق و کامل میسازد . سستی این اندیشه ، هنگامی زدوده میشود که « آزادی از نظم » نیز به « آزادی در نظم » افزوده شود . آزادی ، تنها فضای بازی نیست که یك نظم ، در درون خود برای فرد یا گروه میگذارد ، بلکه آزادی از آن نظم هم ، همیشه حق به « تغییر دادن هر نظمی » را باز میگذارد . هر نظمی ، ناقص است . آزادی از یك نظم ، آزادی از نظم بطور کلی نیست ، بلکه آزادی برای آفرینش نظمی دیگر بجای نظام موجود هست . آزادی در نظم ، باید همیشه متلازم آزادی از نظم نیز باشد ، تا آزادی ، آزادی حقیقی باشد . نظم کامل و خدائی در اجتماع و سیاست و اقتصاد و حقوق وجود ندارد .بدنیسان ، اولویت آزادی بر نظم ، باید جای اولویت نظم بر آزادی بنشیند . از این پس « آزادی در چهارچوبه نظام یك دین یا یك ایدئولوژی یا فلسفه » ، جایش را به اندیشهِ دین و ایدئولوژی و فلسفه در فضای آزادی میدهد . هر نظمی فقط در فضای آزادی ، حقانیت دارد .

[۲۷۲]

ما با نامیدن هرچیزی ، به آن چیز نیز، ناآگاهانه « ارزشی اخلاقی » میدهیم . هر مفهوم و واژه تازه ، برای مرزبندی کردنِ یك پدیده ، در نهان ، رنگی اخلاقی به آن میزند . از واژه های هیچ زبانی نمیتوان این رویه اخلاقی را جداساخت و دور افکند ، بلکه فقط میتوان این رویه های اخلاقی را درسایه قرار داد ، و از چشم ، پنهان ساخت .

[۲۷۳]

با معین ساختن « غرض و هدف هر عملی و فکری و احساسی » ، میتوان رویه ای از آن عمل و فکر و احساس را بسیار روشن ، و رویه ای از آن عمل و

فکر و احساس را بسیار تاریك و ناپیدا ساخت . روی کردن به این قسمت روشن هر عمل و فکر و احساسی ، سبب غفلت و نادیده گیری قسمت تاریك آن عمل و فکر و احساس میگردد . طبعا تأثیراتِ قسمت تاریك عمل و فکر و احساس ، بیشتر و آزادتر میگردد ، و تأثیرات قسمت روشن آنها ، محدودتر تنگتر و آسانتر ، کنترل پذیر میگردد .

[۲۷٤]

اخلاق و دین و عرفان و هنر و فلسفه ، در بُن ، با آزمونهای واحد ژرفی کار دارند . تفاوت و تضادِ « صورت گیری و مفهوم پذیری آنها در اخلاق و دین و عرفان وفلسفه و هنر » ، نباید سبب انکار اشتراك این تجربیات گردد . در صورت پذیریهای مختلف و متضاد ، همه اینها ، به یك اندازه ازآن تجربیات دور میگردند ، در حالیکه همه ، ادعای نزدیکتر بودن از دیگران به آن تجربیات را میکنند . اینست که در آغاز تاریخ ، بدشواری میتوان این دامنه ها و شکلها را ازهم جدا ساخت . اسطوره ها ، هنوز کانونیست که این تجلیات گوناگون با هم آمیخته اند و گاه این رویه و گاه آن رویه ، برق میزند ، بی آنکه بتوان این رویه های برق آسا را از هم جدا ساخت .

[۲۷۵]

خودپرستی ، شکافتن خود در دوخود است . یك خود است که خود ی دیگر را پدید میآوردتا آن را بپرستد . پس با خودپرستی ، یك خود ازخود میگذرد (از خود گذشتگی میکند) . پس با همان خود پرستی ، از خود گذشتگی نیز پیدایش می یابد .

[۲۷٦]

آیا پدیده هائی که در هر چیزی در آغاز چشمگیر نیستند ، همان پدیده هائی نیستند که ما « باطن و گوهر و ذات و هستی » آن چیز میخوانیم ؟ آنچه ما

دیرتر و دشوارتر می بینیم و احساس میکنیم ، ژرفتر میخوانیم ، در حالیکه در کنار همـان پدیده های پیشین هستند . « درون و ذات و گـوهر » ، آن چیزهائی هستند که ما بد می بینیم . ما در آغاز، زود از چیزها میگذریم ، و آن چیزهائی را که در این« دیدِ زود گذر » یافته ایم ، بنیاد دیدن میکنیم (به آنها خو میگیریم) و سپس ، این تنبلی چشم ، مارا از درست دیدن و تیز تر و دقیق تر دیدن و خیره ماندن در یك چیز (دیده دوختن) باز میدارد . نگاه ما دوست ندارد سوزن و میخ باشد که فرو برود ، و میخواهد روی چیزها بسُرد . بدینسان ، مفاهیم ذات و درون و گوهر ، از عادت زودگذری چشم ساخته شده اند و چیزها را به دو بهره جدا از هم ، پاره کرده اند .

[۲۷۷]

پیغمبران میآیند تا مردم را نجات دهند ، فیلسوفان میآیند تا از مردم ، نیاز به منجی ها و نیاز به نجات خواهی را بزدایند . یکی نیاز به منجی تولید میکند ، دیگری میگوید که نیاز به نجات ، فقط نشان سستی خود انسان است ، و میتوان آنرا در انسان ریشه کن ساخت .

[۲۷۸]

دوستی به خدا ، زهدان زایمان « ابر خودی » بود که میشد مانند خدا دوست داشت . انسان آنچه را دوست میدارد ، انسانیست . خدائی را که انسان دوست میدارد ، چیزی جز تصویری از انسان نیست . دوستی ، همیشه میان دو وجود مساویست که میخواهند آنقدر به هم نزدیك شوند که نتوان آنهارا ازهم جدا انگاشت.دوستی به خدا ازدید توحید اسلام، کفرو شرك والحاد است .دوستی انسان به خدا ، همانقدر خدا را انسان میکند که انسان را خدا .

[۲۷۹]

انسان را به خاك میسپردند (دفن کردند) چون میانگاشتند که انسان در

مردن مانند گیاه در پایان زندگیش ، دوباره « تخمه » میشود ، و طبعا دوباره خواهد روئید .اندیشهِ رستاخیز روحی یا جسمی (در رستاخیز) ، فقط امتداد این انگاشت بود .اندیشهِ « تخمه بودن انسان » ، هزاره هاست که فراموش شده است ، ولی پیامد این تصویر ، که رستاخیز روحی و جسمی باشد ، زنده و پویا مانده است . چقدر از اندیشه ها را که ما دور ریخته و رد کرده ایم ، ولی با پیامدهای آنها ، نا آگاهانه زندگی میکنیم !

[۲۸۰]

ژرف فرهنگ ایران را از « تصویرِ آتش » میتوان شناخت . برداشتهای گوناگونی که ایرانی از آتش داشته است ، تجربیات مایه ای ایرانی را از زندگی و انسان وگیتی و فرهنگ و تاریخ ، بیان میکنند .

[۲۸۱]

با اندیشیدنِ خوب و بد (چه خوبست و چه بدست) ، آزادی در کردن خوب و یا بد ، میآید .و تا انسان نمیتواند خود ، در باره خوب و بد بیندیشد ، آزادی نیز در او ، پیدایش نخواهد یافت .اینکه « خدا بیاندیشد خوب و بد کدامند » ، و آنگاه به انسان آزادی بدهد که آن بدی یا خوبی را بکند یا نکند ، یك سخن پوچست . چون برگزیدن خوب ، و رد کردنِ بد در کار ، بشناختِ آن به آنِ خوب و بد در هر کاری ، بستگی دارد . این آخرین حد پوچیست که یکی بیاندیشد که خوب و بد چیست ، و دیگری فقط آزادی در کردن یکی از این دو داشته باشد .« اندیشیدن » را از « عمل اخلاقی» (خوب یابد) نمیتوان جدا کرد . اینکه خدا میاندیشد ، و انسان عمل میکند ، بیان رابطه چیره مندیِ حاکم بر محکومست (محکوم ، آزاد نیست ، چون خود درباره تعیین سنجهِ نیك و بدی نمیاندیشد) . خوب و بد ، از اندیشیدن خود انسان ، بر میخیزد ، از این رو نیز آزادی پیدامیکند که آنرا بکند یا نکند .آنکه میاندیشد ، حکومت میکند ، و آنکه اجراء میکند ، محکومست .مگر اینکه

این دو باهم بیامیزند . آزادی و اندیشیدن اخلاقی ، از هم جدا ناپذیرند . سرچشمه اخلاق و حقوق ، انسانست .

[۲۸۲]

اکنون که کسی نیست با من بیندیشد ، پس خود با خود میاندیشم ، ازاینجا بود که نخستین اندیشنده ، یك پاد اندیش (ضد اندیش) بود .و آنکه خود ، هم پرسنده و هم پاسخ دهنده ، هم رد کننده و هم اثبات کننده ، هم واقع بین و هم روء یا گرا ، هم درونسو گراوهم برونسو گرا شد ، خود را دوپاره نکرد و خود را نشکافت ، بلکه خودی دیگر آفرید .و با این « خود آفرینی » ، تخمه « انسان اندیشنده » کاشته شد .

[۲۸۳]

آنکه در تهیگاهی میاندیشد (کسی جز او نمیاندیشد) ، اندیشه هایش بزودی آن تهیگاه را پر میکند . و این خطر ملتیست که بیش از یك اندیشنده ندارد . ازاین رو همه از اوبینهایت میترسند یا اورا بی نهایت میپرستند . چون او ، همه آن تهیگاه را ، فقط از خود پر میکند . تهیگاه اندیشه ، جائیست که فقط یکی میاندیشد ، وهمه فقط میفهمند ، و یا آن اندیشه را یاد میگیرند . ترس از یکی ، و پرستش یکی ، باهم میرویند .

[۲۸٤]

عیسی میگفت که کوه را جا بجا کنید تا در یابید که ایمان به خدا دارید . فرهنگ ایران میگفت که برفراز کوهها ، بهشت خود را بسازید ، تا دریابید که خود ، به اندازه کافی نیرومند هستید و نیاز به ایمان ندارید .

[۲۸۵]

نیکی را کسی میکند که نیرومند است ، چون نیکی کردن متلازم نومیدیست

، و کسی میتواند نومیدی را همیشه تاب بیاورد که نیرومند است . در دوام نیکی، و شکست همیشگی از نیکی ، نیرومندی خواهد شکفت . نیرومندی در شکست ، میافزاید و می بالد . سرو در سرما و توفان ، قد میافرازد .

[۲۸٦]

شور ، پیوند خودجوشی و خواستن و اندیشیدن است . شور ، آمیختگی اضداد با همست . خواستن و « خودجوشی » ، دو ضدند . خودجوشی و اندیشیدن ، دوضدند . نخستین عمل در شاهنامه که « دفاع از جان و زندگی کیومرث » باشد ، پیامد شور سیامکست .

[۲۸۷]

این پند و اندرزها یا ضرب الامثال (ابیات شعرا) ، تکه پاره های یك حقیقتند ، وحقیقتی که پاره پاره شد ، پاره هایش دیگر دارای حقیقت نیستند . ولی در پاره پاره های حقیقت ، انسان همیشه دنبال کل حقیقت میگردد ، و می پندارد که وقتی آن پاره ها را توانست به هم وصالی کند ، حقیقت را بدست خواهد آورد . از روزی که جام جم شکست ، هیچکس نتوانست ، باز جام جم را ازآن وصله ها بسازد .

[۲۸۸]

ما کلمات عالی خود را ، در دهان خدایان گذاشتیم ، و خودمان ، فقط سخنان پوچ گفتیم . از آنروز تا کنون ، هر اندیشه بلندی که در مغز ما پیدا شد ، به آسمان صعود کرد ، و همه اندیشه های کوچك و تنگ و پست ، در فکر ما ماند و زبان مارا آلود .

[۲۸۹]

در همه خدائی (Pantheism) عرفان ، بیشتر ، بی خدائی (Atheism)

هست که در همه آثار ماده گرایان . خدا را در همه چیز حل کردن ، نفی کردن خدا در هر چیزیست . وقتی در هر چیزی خدا باشد ، هیچ چیزی خدا نیست .

[۲۹۰]

هرچیزی را باید برهنه کرد تا شناخت ، ولی ما تا به هرچیزی جامه ای نپوشانیم آنرا دوست نداریم .ولی آیا ما بیشتر چیزها را دوست میداریم ، یا بیشتر میخواهیم آنهارا بشناسیم ؟ دیده ای که میخواست « شه شناس » باشد ، آیا شناخت خود را از او ، بر دوستی خود به او ، ترجیح میداد ؟ آیا دوستی ما با یك چیز ، و اراده ما بشناخت آن ، همیشه باهم گلاویز نیستند ؟

[۲۹۱]

به آنچه جز معلومات به ما نمیدهد ، باید شك ورزید ، تا آنرا دو باره « اندیشیدنی » ساخت .آنچه به معلومات (دانسته ها و شناخته ها) کاهش یافت ، دشمن تفکر است . برای فیلسوف ، هیچ چیزی ، معلوم نیست . فیلسوف ، معلومات ندارد و ذهنش ، گنجینه معلومات نیست . آنچه معلوم هست ، نیاز به اندیشیده شدن ندارد . فیلسوف ، دنبال کسب معلومات نمیرود ، بلکه دنبال چیزی که بتواند به آن بیندیشد . تبدیل معلومات ، « به چیزهای اندیشیدنی » ، نیاز به مغز فلسفی دارد .

[۲۹۲]

روزگاری ، فلسفه ، نقش بنیادی خود را این میدانست که « معمای زندگی و گیتی و اجتماع » را به « پرسشهای پاسخ پذیر » بکاهد . ولی روزگار ما ، فلسفه به این بینش رسیده است که نوبت آن شده است که در پرسشها ، باز معما را بیابد .درپس پرسشهائی که همه پاسخ پذیر به نظر میرسند ، معما هائی هستند که پاسخها ، فقط فریبی کوتاه و گذرا هستند ، که خارش معرفتی مارا چند لحظه آرامش و تسکین میبخشند .

[۲۹۳]

حقیقت ، وارونه آنچه منادیان حقیقت میآموزند ، آفتابی نیست که یکنواخت و مداوم ، پدیده ها و تجربیات را روشن کند ، بلکه آذرخشهائیست که پس از « بینشهای کوتاه و ناگهانی و آنی » که به ما میاندازد ، کوری درازی بدنبال میآورد .بسیاری برای خاطر همین کوری دراز پس از بینشی کوتاه ، از چنین بینشهائی نفرت دارند . پس از بینش هر حقیقتی ، چشم ، زمانها ، تاریك و بسته میماند . بینش یکنواخت و مداوم ، یك آرمان دروغین از حقیقت است . فکری به ما حقیقت می بخشد ، که برق میزند ، نه آنکه همیشه روشن میکند . با آنچه روشنگران ، روشن میکنند ، حقیقت نیست . خدا ، نور آسمان وزمین است ، ازاین رو هیچ حقیقتی به ما نمی بخشد . یك اندیشه ، که گهگاه در ذهن ما میدرخشد ، به ما تجربه ای ژرفتر از حقیقت میدهد .

[۲۹٤]

آنچه روشن ساخته شده ، آنچه را در سایه افکنده ، پنهان میسازد . حقیقت همیشه در پشت چیزها ، در سایه هاست . روشنیها ، گمراه کننده اند . روشنی ، بزرگترین دشمن حقیقت است . از آنهائی که با حقایقشان ، پرتو به پدیده ها و پیشآمدها میافکنند ، بترسید ، چون آنهاهستند که سایه میآفرینند و « آنچه را در سایه است ، بی ارزش میسازند » .

[۲۹۵]

آنکه میکوشد دیگران را به افکار خود مومن سازد ، ازخشك شدن چشمه آفرینندگیش میترسد . سترون شدگان ، تولید ایمان به افکار آفریده خود در گذشته میکنند .

[۲۹٦]

آنکه قدرت ایمان را میستود که میتواند کوهها را جابجا سازد ، قدرت بریدن را نمیشناخت که میتواند آسمانها را از هم بشکافد . آنکه ایمان میآورد ، باید قدرتی بیشتر داشته باشد تا بتواند ترک ایمان کند .

[۲۹۷]

درافکار نوینی که میآیند ، هرچند ما از نو بودنش لذت میبریم ولی از بیگانه بودنش نیز در نهان بیم داریم ، و میکوشیم برای آنها ، نیاکانی در افکار گذشته خود بجوئیم و بیابیم که بتوانیم این بیگانگی را از آنها رفع کنیم . اسکندری آمد و تبار او را به دارا رسانیدند . گاهی نیز افکار بیگانه چنان آشنا و خانوادگی میشوند که باید برای افکار گذشته خود ، که با آن بیگانه شده اند ، شجره نامه تازه ای درست کرد . جوانمردی ایرانی را باید از شجره نامه ابراهیم و موسی و حاتم و علی ، دوباره آشنا ساخت . افکار ایرانی ما باید شجره نامه عربی ـ اسلامی برای خود بسازند ، تا از نو حق موجودیت پیداکنند . عرفان ما ، نیمی بیشتر از نیرویش را صرف همین « خلق شجره نامه قرآنی » کرده است . نشان داده است که مادیانش ، از استر زائیده شده است ، وبه این معجزه نیز ایمان آورده است .

[۲۹۸]

انسان ، از آسمان خدا هبوط نکرده است ، که بزرگی اش را از آسمان آورده باشد . انسان درختی است که از زمین روئیده است و تا به آسمان قد کشیده است . سرچشمه بزرگیها ، در خود او ست . روئیدن ببالای جهان بینی ایرانی ، بجای تصویر هبوط از بهشت ادیان سامی، می نشیند . سرو ایرانی ، برضد اندیشه هبوط سامی (یهودی ، مسیحی ، اسلامی) است . بآسمان بالیدن ، برضد « از آسمان افتادن » است . حتی در تفکرات هایدگر ، انسان « به خود افکنده میشود » ، هبوط میکند ، ولی در تفکر ایرانی ، انسان ، به خودی خود « فرامیروید » ، میافرازد ، میبالد .

[۲۹۹]

نخستین کار جمشید ، بنا کردن خانه در گیتی ، برای بهشت ساختن از گیتی است .خانه ساختن در گیتی ، بوسیله انسان ایرانی (جمشید) ، بدانگونه جهان بینی اورا معین ساخته است که حتی اهورامزدائی نیز که سپس آمد ، مجبور شد خودرا پیشگام جمشید بخواند ، و همان کار را ، نخستین کار خود بخواند . خدای ایرانی هم خودرا به تصویر انسان ایرانی در آورد . نخستین کار آدم و حوا ، تبعید شدن از بهشت به گیتی است ، تا در تبعیدگاه خود رنج ببرند، تا باز بتوانند به خانه اصلیشان در بهشت بازگردند . این دو گونه دین متضاد باهمند . خدائی که خانه در گیتی میسازد ، با خدائی که گیتی را تبعیدگاه از بهشت میداند ، دو گونه خدای متضادند .

[۳۰۰]

از جوامعی که « مدنیت اسلام » برآن چیره شد ، تنها ملت ایرانست که ریشه های نیرومند فرهنگیش هنوز از آسیب ، مصون مانده است ، و با اندکی تلاش و ابتکار و همت چند متفکر و هنرمند ایرانی ، میتوان این فرهنگ را از زیر خاکستر ی که فرازش نشسته است ، برون آورد و دوباره شکوفا و بارور ساخت .کارهای من نخستین گام در این راهست . سایر جوامع اسلامی، در اثر فشارو دستبرد مدنیت اسلامی، ریشه های فرهنگ اصیلشان بکلی سوخته شده است .و ایران میتواند از فرهنگی که در اسطوره هایش بجای مانده است مایه بگیرد ، و آنرا بشیوه فلسفی از نو بگستراند ، و باز خودرا از نو بزاید ، و با رستاخیز فرهنگش ، که جهانی و « فرا سوی ـ ملّی » است ، خود را در همه جوامع اسلامی « عرب ساخته » بگستراند .
هنگام وارونه کردن (واگشت) جنبش تاریخی فرهنگ ایران فرارسیده است . تهاجم وحشیانه عرب ، باید با « گسترش لطافت آمیز فرهنگ آفریننده ایرانی » پاسخ داده شود . فرهنگ ایرانی که در اسطوره ها مانده اند ، میتوانند نقطه آغاز یك باز زائی و رستاخیز در همه جوامع اسلامی گردند . فرهنگ ایران

میتواند اکنون مدنیت عرب و اسلامی را در این جوامع تا آن اندازه به عقب برگرداند که این ملل فرصت خود زائی دوباره خودرا بیابند ، و نیروی رستاخیزی خود را از فرهنگ ایران بگیرند .تفکر زنده فلسفی ایران ، سرمشق بزرگ برای رستاخیز ملل اسلامی خواهد شد . تفکر فلسفی ایرانی میتواند مایه از اسطوره های زنده و آفریننده اش بگیرد ، و خودرا از تنگنای « سیاست ملی روز » برهاند ، و یك فلسفه جهانی شود .زمان رها ساختن خود از ملتگرائی بیمار معاصر ، برای رسیدن به یك جنبش فلسفی جهانی ، فرا رسیده است . تفکر فلسفی ایران ، رسالت برانگیختن همه ملل اسلامی را به یك باززائی و رستاخیز دارد .

[۳۰۱]

فرهنگ ایرانی ، تخمه هائی را که بتواند باز برویاند و شکوفا و بارآور سازد ، در خودنگاه داشته است . این تخمه هارا نباید ناچیز و بی ارزش شمرد . از یك تخمه ، یك جهان میروید و میگسترد . و برعکس « سره سازی بیش از اندازه زبان فارسی » ، و طبعا بریدن فرهنگ ایران از ملل اسلامی و درو شدن از ملل اسلامی، باید واژه ها و اصطلاحات عربی را نگاه داشت ، تا مسیر جریان گسترش فرهنگ ایرانی به ملل اسلامی باز بماند . فرهنگ جهانی و جوشنده ایرانی ، نباید در چهار دیواره مرزهای سیاسی امروزه ، مسدود و محصور بماند . با جوشش دوباره فرهنگ و فلسفه جهانی ایران ، سوی اثر گذاری جریان فکری در این اصطلاحات و عبارات و کلمات ، دگرگون ساخته خواهد شد . فرهنگ ایرانی ، راههای گسترش خودرا باید باز بگذارد . ما نباید فرهنگ ایران را که جهانیست ، تابع سیاست حکومتی روز بسازیم که ملیست و بسیار محدود .

[۳۰۲]

فردگرائی که در منش پهلوانی و « سراندیشه فرّ » در اسطوره های ایران ،

زیر خاکستر هزاره ها ، بجای مانده است ، از سر بر افروختنی هستند . فردگرائی زائیده از منش پهلوانی ، برونسو گرا ست . این فردگرائی ، استوار بر فلسفه زندگی در گیتی و « دگرگون ساختن گیتی برای زندگی » است . ولی فرهنگ ایران ، در دوره چیرگی مدنیت اسلامی ، « فردگرائی درونسو » را در عرفان یافت و پرورش دارد . فرد در اثر فشار اسلام ، به درونسوی انسان گریخت ، و در بیخودی و مستی ، خودرا از آسیب شریعت اسلام ، ایمن نگاه داشت . وبدینسان « فلسفه وجودی » پیدایش یافت که در پیله عبارات عرفانی ، مانده است . اکنون نوبت آنست که فردیت درونسو گرا دوره کرمی خودرا در عرفان بپایان رساند ، و مانند پروانه ، از پیله بیخودی بیرون آید . شیره سالم عرفان باید فلسفی شود . واین « خود درونسوی عرفانی » که از « پیله بیخودی » ، بیرون میآید و آزاد میشود با « خود برونسو گرای پهلوانی » با هم بیامیزند . فلسفه زندگی پهلوانی ، با فلسفه ژرف وجودی ، دیالکتیك زنده هستی ایران آینده را تشکیل میدهند . آمیختگی « آرمان فردیت پهلوانی » و « درونسوگرائی عرفانی » ، خود تازه و نیرومند ایرانی را پدیدار خواهد ساخت . ایرانی از نو زاده ، هم پهلوان و هم عارف خواهد بود . فلسفه زندگی و فلسفه وجودی ، با هم ، یك وحدت پدیدار خواهند ساخت . درون و برون ، در یك جنبش پادی مداوم ، باهم خواهند آمیخت .

[۳۰۳]

« درون » ، اصطلاحی بود که عرفان برای مرحله ای از « پرورش خود انسان » آفرید . با رشتن پیله به گرد خود ، خود ، هم از آسیب برون ، مصون میماند و هم خود ، بی توجه به معیارهای بیرونی تماشاگران و اجتماع ، خودرا بر شالوده نیروهای نهفته در گوهر ذاتی خود ، میپروراند . خود با پرورده شدن در تنهائی (که سر آغازش به هفتخوان رستم باز میگردد) ، نیروهای کافی می یافت که پرده ای را که برای مرحله گذر به گرد خود تابیده ، ازهم

پاره کند ، و به شکل پروانه ، بتواند در فضای باز ، پرواز کند ، و دیگر مانند کرم ، نخزد . ولی سپس عرفان ، از مفهوم « درون » ، یك گور و زندان ابدی خود را ساخت که می پنداشت فقط آنجا بهشت اوست . از « ماندن ابدی در درون » یك فضیلت ساخت . همانسان که کرم به درون پیله ای که خود می تند ، میرود تا خودرا برشالوده گوهر خود (نه برای همرنگ اجتماعسازی خود) بپروراند ، وسپس آنرا سوراخ میکند تا به شکل پروانه ازآن برآید ، بیخودی و مستی و حال ، فقط این « پرورشگاه و زهدان موقت » هستند . مسئله بنیادی انسان ، جنبش خود از بیرون به درون ، وسپس ، از درون به بیرون است . و این جریان میتواند آن به آن روی بدهد ، و میتواند مرحله هائی متناوب از زندگی باشند . ولی رفتن به درون و در درون برای همیشه ماندن ، یك حرکت ضد عرفانی بود ، که سپس جای عرفان اصیل را گرفت .

سفر از بیرون به درون ، در برابر هر پیشآمدی و یا برخوردی و یا گفتگوئی ، و سفر از پروردن و فهمیدن و جذب کردن آن پیشآمد و برخورد و گفته و فکر و تجربه در درون به برون ، یك جنبش ابدیست . ماندن در درون ، تبدیل درون به گورستانست . درونی که هرگز بیرون نمی آید ، وبیرونی که هرگز به درون نمیرود و درونی نمیشود ، بیرونی نیست که انسان با آن کار دارد . بانگریستن درون ، میتوان در برون شکفت و بالید ، و با یك تجربه برونی میتوان ، شکاف در درون انداخت و درون را بزائیدن انگیخت . ما درون را بنگریم و حال را ، نه برون را بنگریم و قال را ، « شکافتن روان از تن » بود که جان و زندگی را از میان می برد . درون نگری و برون نگری ، جنبشی نوسانی و متناوب هستند.

[۳.٤]

« فرّ » ، بیان و نماد یك تجربه مایه ای فرهنگ سیاسی ایرانیست ، که هنوز در روان و گوهر ایرانی ، زنده و پویاست ، و براین تجربه مایه ای که شالوده فرهنگ سیاسی ماست ، دموکراسی و نظام آزادسیاسی ، استوار خواهد شد .

فرّ را برخی برابر با همان اصطلاح متداول در غرب « کاریسما » گرفته اند که

صحیح نیست ، چون فرّ ، بیان « خویشی خویش هر فردیست » ، وتنها ویژ نخبگان و برگزیدگان نمیباشد . بدینسان فرّ ، اصالت فردی و گوهری هر کسی را می نماید . چنانچه سپس در الهیات زرتشتی ، از همین کلمه فرّ ، فرهور و فرهوشی را ساختند که وجودیست مشابه « روح فردی » . در مسیحیت و اسلام ، همین سراندیشه « روح جاوید فردی » ، پایه فردیت و آزادی فردی شده است و میشود . چون در فرد ، گوهریست که ارزش ابدیت دارد و هیچگاه نابود نمیشود .

فرّ ، در تضاد با مفهوم « خلاقت « است . با کلمه فرّ ، حاکمیت از خود انسان میتراود و از خود انسان سرچشمه میگیرد ، و خلیفه خدا یا قدرتی فوقانی نیست . انسان ، ارزشش و حقانیتش و حقیقتش را از دیگری نمیگیرد و وام نمیکند .پس با مفهوم امامت تشیع ، که چیزی جز شعبه ای از همان خلافت تسنن نیست ، در تضاد است .

فرّ ، بنا بر آنچه در زامیاد یشت آمده است ، نه انتقالی است و نه تباری و نژادی . چانچه اهورامزدا نمیتواند فرّ را حتی به پسرش آذر بدهد . چنانچه امشاسپندان (که خودش هم جزو آنهاست) نمیتوانند به آن دست یابند . بدینسان فرّ ، نصی نیست که مرجعی ، مرجع بعدی را معلوم سازد . فرّ ، پیمانی نیست . پیمان یا بیعت ، نمیتواند حق مردم را در « بریدن از شخص رهبر » سلب کند . پیمان ابدی خدابا انسان هیچ معنائی ندارد. انسان با خدا هم ، پیوند و پیمان (میثاق) ندارد ، بلکه رابطه اش با او نیز بر بنیاد فرآست.

[۳.٥]

درونسو گرائی و برونسو گرائی ، فقط سوی دوجنبش متضاد را معین میسازند ، نه مرزی را که میان درون و برون هست . درون از کجا آغاز میشود ؟ برون از کجا آغاز میشود ؟ بکجا که رسیدیم ، درونست ؟ بکجا که رسیدیم برونست ؟ آیا با پشت کردن به طبیعت و گیتی و تاریخ و واقعیت ،

بیرون ، پایان میپذیرد ؟ ما هرچه به خود نزدیکتر میشویم ، باز ردپای این بیرون را می یابیم . حواس ما ، عواطف و احساسات ما ، عقل ما ، همه بیرونی می نمایند ، همه بیرونی میشوند .چون میان بیرون و درون ، مرزی دقیق نیست . و چه بسا بیرون و درون ، فقط از رفت و بازگشت موجهای وجود ما مفهوم و روشن ساخته میشوند .ما به هرچه در درون برسیم ، جزو بیرون میشود . برای یکی ، درون ، لایه زیر پوستش هست . برای دیگری ، درون ، زیر آگاهی و عقلش هست . برای یکی درون ، خودش هست . برای یکی درون ، احساسات و عواطفش هست . برای یکی درون ، فقط ذهنیاتش هست . برای یکی درون ، همیشه بیخودیست . این مرزبندیهای درون و بیرون ، جنبش درونی شدن و بیرونی شدن را فرعی و بی ارزش میسازند . مسئله واقعی ، نوسان کردن و تاب خوردن میان خود و بیخود ، میان حس و عقل ، میان کلمه و معنا ، میان ظاهر و باطن ، میان واقعیت و روءیا ، میان ماده و ایده است . وگرنه معین ساختن آنکه واقعیت چیست و کجا از روءیا و آرمان جدا ساخته میشود ، معین ساختن اینکه خود درکجا پایان می یابد و بیخود از کجا آغاز میشود ، مسئله درونسو گرائی و برونسو گرائی را پوچ و تهی میسازد .

[۳.۶]

این عارفست که باید پهلوان بشود ، و این پهلوانست که باید عارف بشود . خودی که در بیخودی فرو رفته است ، باید از ژرفایش سر بدر آورد ، و به همان اندازه در ژرفای پیوندهای اجتماعی و سیاسی و تاریخی فرو رود . این پهلوانست که ماجرا جوئی خود را در پهنای جهان بیرونی ، باید به درون ببرد و خود را در ژرفهایش بیازماید . عارفی که در تاریکی بیخودی ، خدا میشود ، باید در روشنی اجتماع و تاریخ ، خدا بشود . پهلوانی که در روشنی تاریخ و اجتماع ، به آخرین حد شکوفائی خود رسیده است ، باید خودرا در اعماق خود بیابد ، و در اعماق خود هم ، خود شود . میان سعادت

بیرونی و سعادت درونی ، باید پلی زده شود .

[۳.۷]

برونسو گرائی ، دیگر نمیتواند تاب آورد که بی درونسو گرائی بپاید ، و درونسوگرائی ، دیگر نمیتواند انسان را از برونسو گرائی ، پاره کند .

[۳.۸]

از روزیکه عرفان ، میتوانست خدا را فقط در درون خود بیابد و تجربه کند ، و فقط به درون خود نگریست ، برای دیدن خدا و تجربه کردن خدا ، در طبیعت و تاریخ و اجتماع ، کور شد . خدا را میتوان به همان کیفیت و پاکی و علو ، در تاریخ و اجتماع و طبیعت ، تجربه کرد . خدا ، فقط در گوشه تاریکیهای نهفته در درون نمیخزد . این اندیشه که « عالیترین تجربه های انسانی » را فقط در ژرفای درونی ممکن میدانست ، عرفان را از درك تاریخ و اجتماع و طبیعت باز داشت.

در حالیکه سراندیشه عرفان ، آن بود که جمال خدا ، صد هزاران روی دارد که در هر ذره ای ، خودرا بشیوه ای دیگر می نماید . در اجتماع و تاریخ و طبیعت ، میتوان تجربیات عالی و تکان دهنده و گوهری ، مانند درون خود داشت . عرفان ایرانی ، باید یك خانه تکانی کلی از اندیشه های ناسازگاری بکند که عرفان را سده ها آلوده اند ، و خودرا جزو ضروری عرفان ساخته اند . خدارا در درون و بیرون ، میتوان با یك عمق تجربه کرد . همانقدر که خدا را میتوان در تاریخ و اجتماع تجربه کرد ، میتوان در درون فرد تجربه کرد .

[۳.۹]

«آنچه خودرا حقیقت میداند » (دین و ایدئولوژی و متافیزیك ...)مارا از دریافتن مستقیم زندگی ، باز میدارد . با پرداختن مستقیم و بیواسطه به زندگی ، میتوان زندگی را فهمید و دریافت . وارونه آنچه هزاره ها دعوی شده

است ، حقیقت (آنچه بنام حقیقت ، ارائه داده اند) مارا از زندگی ، دور و جدا ساخته است ، و حتی دشمن و نابودگر زندگی ساخته است . « اراده به زیستن » ، باید از سرجای « اراده به حقیقت » را بگیرد . ما دیگر به جستجوی حقیقت نمیرویم بلکه بجستجوی زندگی . جستجوی زندگی ، بجای جستجوی حقیقت ، در معرفت می نشیند . معرفت زندگی ، نه معرفت حقیقت ، غایت ماست . برای جستجوی زندگی ، خطر کردن ، بهتر است که برای جستجوی حقیقت ، خطر کنیم . انسان دیگر ، نه خدا را میجوید نه حقیقت را ، بلکه زندگی را . این چیست در ما که حقیقت را میخواهد ؟ آیا این « کمبود زندگیست » که میخواهد در رسیدن به حقیقت ، کمبود زندگی را جبران کند . کمبود زندگی ، بدنبال چیزی نیست که بجای زندگی بنهد . کمبود زندگی ، بدنبال افزایش و بهتر سازی همین زندگیست . زندگی ، زندگی میجوید . ما چیزی را میجوئیم که سودمند برای زندگی باشد ، معنا ی زندگی را از زندگی پدیدار سازد . ولی آیا حقیقتی را که یافته ایم ، ارزشمند برای زندگی و بهسازی زندگی و افزایش زندگیست ؟ آیا حقیقت ، زندگی را تهی از معنا نساخته است تاخودش معنای زندگی باشد ، وزندگی بی حقیقت ، پوچ بشود . پوچگرائی ، پیامد همین برتری حقیقت بر زندگی بود که فقط از زندگی ، معنا داشت و بی حقیقت ، پوچ .

[۳۱۰]

انسان ، چیزی را میجوید که در گوهر زندگیش هست . ولی زندگی ، معمائیست که هیچگاه حل شدنی نیست . تفکر فلسفی ، سده ها بر ضد « معما » و « چیزهای معمائی » بود . تفکر تفلسفی و دین ، نمیتوانستند آنچه معمائی است تاب بیاورند و از معما بودن هر چیزی ، اکراه داشتند . ازاین رو میکوشیدند که هر معمائی را به پرسشهای پاسخ پذیر بکاهند . فلسفه و دین ، « حقیقت » ، میخواستند ، « شناخت کامل » میخواستند . ولی معما ، جستجو در تاریکی بود . و دین و فلسفه ، روشنائی یکدست و

کامل میخواستند . ولی روشن ساختن کامل زندگی ، نابود ساختن زندگی بود . حقیقت ، همیشه خطر زندگی بود . به حقیقت ، میشد فقط با نابودی زندگی ، رسید . تفکر فلسفی و دین ، خواستند « معمای زندگی » را ، به حقیقت زندگی (به معرفت کامل زندگی) بکاهند . مسئله ، مسئله « حل معمای زندگی در یك حقیقت » نبود ، بلکه « چگونه میتوان با معمای زندگی زیست ؟ » . مسئله ، مسئله نهادن حقیقت روشن ، بجای زندگی تاریك نبود . مسئله آن بود که « تلاش برای کاهش زندگی به حقیقت ، برای تقلیل معما به پرسش » ، ازکجا بر میخیزد ؟ چرا ما بجای زندگی ، حقیقت میجوئیم ؟ چرا ما بجای زندگی ، حقیقت میخواهیم ؟ آیا روکردن به حقیقت ، پشت کردن به زندگی نبود ؟ چرا ما در حقیقت ، از زندگی روبرمی تابیم ؟

[۳۱۱]

تا زندگی در ما سرشار است ، ما به زندگی و از زندگی ، کشیده میشویم . این کشش زندگیست که در ما « زندگی بهتر » را میجوید . « به یا نیکی » چیزیست که مارا میکشد . ما زندگی کردن بهتر را میجوئیم . ولی وقتی « خواستن » ، مطلوبتر از « کشش » شد ، خواه ناخواه « آنچه معین و روشن است » ، بر « آنچه نامعین و تاریك است » برتری می یابد . ما از کشیده شدن و کششهای خود ، نفرت و اکراه پیدا میکنیم ، چون اختیار خود را از خود نمیدانیم . ما میخواهیم بر خود ، قدرت داشته باشیم . زندگی نیز باید « هدف و غایت » داشته باشد ، تا ارزش پیداکند .با پی کردن غایت ، میتوان بر زندگی ، چیره شد . ما موقعی زندگی میکنیم که بر زندگی خود ، چیره بشویم . خواستن ، « زیستن برای یك غایت و هدف » را برترین زندگی میشمارد . و زندگی که بخودی خودش ، معمائی و تاریکست ، نمیتواند در آغاز ، هدف و یا غایت زندگی کردن باشد . « جستجوی زندگی » که با « کشش زندگی » همراه بود ، ناگهان تبدیل به « اراده به غایت » میگردد . حقیقت ، آن چیزی میشود که در رسیدن به آن ، زندگی ، ارزش و معنا پیدا

میکند . زندگی ، فقط در رسیدن به حقیقت ، بنام غایت زندگی ، زندگی خواهد شد . زندگی ، بی حقیقت ، پوچست . از این پس ، زیستن ، خود غایت زیستن نیست . زندگی را فقط از « آنچه فراسو یش هست » ، میتوان فهمید . و « بیش خواهیِ خواست » که به « بی اندازه خواهی » میانجامد ، در« حقیقت » ، تندیس این « بی اندازگی » را می یابد . انسان ، حقیقت را میخواهد ، چون بی اندازگی که در خواستن نهفته است ، در حقیقت ، که بی اندازه است بر آورده میشود . و درست « به اندازه بودن زندگی » ، با « بی اندازه بودن حقیقت » ، بیان ضدیت کامل حقیقت با زندگیست . رسیدن زندگی به حقیقت ، فقط از راه نابود شدن زندگی ممکن میگردد . آیا حقیقت ، غایت زندگیست ؟ آیا زندگی ، نیاز به غایت دارد ؟ آیا « خواستن » باید جانشین « کشش » بشود ؟ آیا خودجوشی زندگی ، باید نابود ساخته شود ، تا انسان فقط با خواستهایش ، زندگی کند ؟ اراده به حقیقت ، اراده به قدرت یافتن بر زندگیست . زندگی باید مقهور و مغلوب ما باشد ، تا به اوج زندگی برسیم .

[۳۱۲]

با این اندیشه که « حقیقت ، غایت زندگیست » ، تناقض حقیقت با زندگی ، معین و چشمگیر میگردد . ولی خواستن ، که پیوند ذاتی با حقیقت (وغایت و آرمان) دارد ، خودرا از حقیقت ، جدا میسازد و همه گناهان را به دوش حقیقت و غایت و آرمان میاندازد . و دربرابر آنها ، ادعا میکند که « زندگی ، غایت هر اخلاقی ، وهر دینی و هر فلسفه ای و هر معرفتی » هست . ولی فراموش میشود که مسئله بنیادی ، بی اندازگی حقیقت و آرمان و غایت بود که از خودِ گوهر « خواست » ، تراویده بود . و اکنون با تبدیل « زندگی » ، به یك غایت یا آرمان یا یك حقیقت ، تناقض زدوده نمیشود ، بلکه جابجا و نهفته میشود .

[۳۱۳]

وقتی پرسیده میشود که « زندگی چیست ؟ » ، پاسخ آنرا در « یك تعریف یا مفهومی و یا مفاهیمی » می یابیم . این تعریف یا مفهوم ، فقط برداشتی (تأویلی) از زندگیست ، نه خودِ زندگی . تلاش برای اینکه پاسخی برای این پرسش [زندگی چیست ؟] بیابیم ، میتواند سودمند باشد ، ولی خطر این تلاش، ازآنجا آغاز میشود که این تأویل و شناخت ، با زندگی ، عینیت داده شود . زندگی ، همان برداشت واحد و منحصر بفرد است . بدینسان زندگی ، به یك برداشت ، کاهش داده میشود ، و آن برداشت ، به مقام حقیقت ، اعتلاء داده میشود . از این پس زندگی باید به یك برداشت ازآن ، کاسته شود . خواه ناخواه زندگی ، از چنین کاهشی میپرهیزد و میگریزد . برای زدودن این اکراه و نفرت ، آن برداشت ، به حقیقت ، اعتلاء داده میشود . ازآن پس ، زندگی هست که باید خود را عین حقیقت سازد ، ودر حالیکه کاهش خود را در این کار در می یابد ، باید خود را به « احساس اعتلاء زندگی » ، بفریبد . کاهش زندگی را بشکل اعتلاء زندگی دریابد .و در پایان ، باید در فناء زندگی ، تجربهِ بقاء زندگی را داشته باشد . در حقیقت، که اوج زندگی هست ، زندگی ، نابود ساخته میشود . یك برداشت از زندگی ، هدف و غایت زندگی میشود .

[۳۱۴]

شناخت ما از زندگی ، غایت زندگی میشود ، که در هیچ شناختی نمیگنجد . ما در شناخت ، « بودن » را بر « شدن » ترجیح میدانیم . « بودن » همیشه معین است ، و « شدن » همیشه نامعین و تاریك و مجهول . اینست که پرسشِ « زندگی چیست ؟ » ، نا آگاهانه و بیخبر ازما ، مسله زندگی را به « مسئله بودن » میکاهد . زندگی میخواهد « باشد » . ولی زیستن بیشتر از « بودن » هست . جهان بینی ایرانی بر « اصالت زیستن » استوار است نه بر « اصالت بودن » .در آغاز ، تخمه ، میزیست ، چیزی پیش از آن

نبود .ولی در حقیقت ، بود اصالت پیدا میکند . بدینسان با شناخت زندگی « یك گونه بودی » ، اوج زندگی و غـایت زندگی ، میگردد . کـمال و « حالت آرمانی بهشتی » ، ... همه « یك بودند » . حقیقت هم ، بود است .

[۳۱۵]

شناخت انسانی ، « دگرگون شدن را که شالوده زندگیست » ، نمیتـواند به آسانی دریابد . ازاین رو « دیگر شدن » را بزودی تقلیل به « رویاروئی دو ضد » میدهد .« بهتـر شدن زندگی » را نمیتـواند از جنبش خود ِزندگی به خودی خود ، در یابد . زندگی بهتر ، زندگی متضاد با زندگی عادیست ، و ازاصل دیگر ، و متضاد با زندگی ِکنونی ، سرچشمه میگیرد . این پارگی و شکاف روند ِ تغییر ، به دو مفهوم متضاد ، سبب دشواری درك پدیده تغییر میگردد . « تغییر ِپدیده یا تجربه » ، فوری در ذهن و فکر ، حرکت از یك ضد به ضدش میشود . با دیدن یك تغییر در پدیده ، فوری این پرسش در فکر ما طرح میشود که چگونه یك چیزی ، ضدش میشود ؟ این غیر ممکنست که « زندگی بهتر » ، از « زندگی بدتر » ، برخاسته باشد ! پس زندگی بهتر ، از اصلی دیگر برمیخزد ، که زندگی بدتر . دو حالت مختلف و تدریجی یك پدیده ، منسوب به « دواصل متضاد » میشود . اصل زندگی بهتر ، « روح » هست ، که نفخه یا جرقه ای خدائیست ، و جایش در ملکوت و بهشت یا جهانی خاص از ارواحست . حقیقت ، فراسوی زندگی عادی است . حقیقتِ زندگی ، در خود زندگی نیست . فکر ، دیگر ، بهزیستی را از خود زندگی ، نمیشناسد ، بلکه از اصلی غیر از زندگی ، و فراسوی زندگی .
ناتوانی تفکر در آغاز ، برای درك تغییر چیزی از درون ِ خودش(تغییر به بهتر زندگی ، از خود زندگی) سبب پیدایش « درك تغییر در مقولات متضاد » میگردد ، ولی آنچه از سستی انسان ، در تفکر زائیده شده است ، هرچند درآغاز بر ضد خود زندگیست ، ولی روشی ممتاز برای جنبش تفکر میگردد . این همانی تفکر با پدیدها ، سبب میشد که با تفکر دو اصل در ذهن ، دو

دامنه وجودی متضاد نیز ، خود به خود پنداشته میشد . ولی این عینیت (همانباشی) مفهوم در فکر با پدیده ، مورد شك قرار گرفته است . آنچه را ما با مفاهیم متضاد ، میاندیشیم ، باید سپس در تجربیاتمان بیازمائیم ، و درستی و نادرستی ، انطباق و عدم انطباق آنرا کشف کنیم . آنچه ما میاندیشیم ، همیشه جز تجربیات ما و جز واقعیاتست . هر« این همانی » فکری ، طبق پاد اندیشی ، متلازم با « ناهمانباشیها ست » . موقعی « این همانی » هست که « این جزآنی» نیز بوده باشد .

[۳۱۶]

هر معرفتی برای زندگیست . معرفت حقیقت ، به خاطر شناختن حقیقت ، بر ضد زندگیست. حقیقت آنقدر ارزش ندارد که به خاطر او ، به معرفتش پرداخته شود . حقیقتی که آنقدر ارزش دارد که انسان همه عمرش را میتواند بکار ببرد تا فقط به خاطر حقیقت ، آنرا بشناسد ، ارزش زندگی را فرع خود حقیقت میسازد . از همین جا ، نابود ساختن زندگی ، به هدف رسیدن به حقیقت ، آغاز میشود .

[۳۱۷]

لخت بودن در برابر خدا ، شرمی ندارد . اگر انسان هزار جامه نیز بپوشد ، در برابر خدا لخت خواهد بود . آدم و حوائی که در اثر لخت بودن از خدا شرمگین بودند ، خدا را نمیشناختند . شرم انسان از خدا ، شرم زندگی از حقیقت بود . زندگی در برابر حقیقت ، از خود شرمگین بود . ولی این حقیقتست که باید از انسان ، شرم پیداکند ، چون لخت بودن زندگی ، اوج صداقت و حقیقتی بود که حقیقت ، وعظ میکرد ، وخود بری از آن بود .

[۳۱۸]

خلق آدم بی حوا (بی زن) در آغاز ، پیدایش آموزه ای بر ضد زندگی بود .

خود کلمه حوا ، از اصل « حی » ، یعنی زنده ،مشتق میشود . در فارسی ، پیشوند زندگی ، زن است . زندگی بی زن ، خلق مرد بی خلق زن ، در همان لحظه نخست ، خوارشمردن اصل زندگی در برابر خدا بود . پیش از زندگی ، نمیتوان وجود داشت .

[۳۱۹]

کسیکه معتقد به یك اخلاق یا دین یا فلسفه است ، نمیتواند تاریخ اخلاق یا ادیان و یا مکاتب فلسفی را بنویسد یا آنهارا بطور تاریخی بفهمد ، چون با معیار اخلاق یا دین یا فلسفه خودش ، دیگران را انتقاد میکند ، ومیخواهد اخلاق و دین و فلسفه خود را بکردار اوج و حقیقت و معیار اخلاق و دین و فلسفه بگیرد ، و نسبیت و یکرویگی و نقص بقیه را در برابر آن بنماید . کسی میتواند تاریخ اخلاق و یا دین و یا فلسفه را بنویسد که اخلاق یا دین یا فلسفه خودرا یکی از همه بداند ، و برای آن ، نسبت به دیگران هیچگونه امتیازی قائل نشود . عینیت دادن اخلاق یا دین یا مکتب فلسفیِ خود با حقیقت ، چشم تاریخ بین او را کور میسازد . ارزش هر اخلاق و دین و فلسفه ای ، باید نسبت به زندگی در هر دوره ای سنجیده شود . آیا آن اخلاق و دین و فلسفه ، بر احساس و کیفیت زندگی درگیتی افزوده اند یا ازکیفیت زندگی کاسته اند ؟

زیستن که برای انسان همیشه مسئله « بهترزیستن و بهزیستی » است ، ماجراجوئی در تاریخست ، چون « مشخص ساختنِ به و نیك » یك ماجرای ابدی تجربه و اندیشه است . تاریخ اخلاق و دین و فلسفه و حقوق ، ماجرای جستجوی « زندگی بهتر » انسانست . انسان ، همیشه مفهومی و تصویری و احساسی دیگر، از « زندگی بهتر » دارد ، و همیشه آنرا میآزماید و می بیند که آیا با آن ، بهتر میزید یا نه ؟ این زندگیست که خود درباره مفهوم و تصویر « بهی » تصمیم میگیرد . آگاهبود تاریخی ، و آفرینندگی رویا و خود آزمائی ، بجای حقیقت (بجای یك دین حقیقی ، یك اخلاق حقیقی یا

یك فلسفه حقیقی) می نشیند .

[۳۲۰]

در عرفان ، « فرورفتن به درون » ، به این علت بود که در درون ، هیچ مرجعی و قدرتی جز خود ی خود او ، حکمروائی نمیکرد . او تنها در این ژرفا ، از درون خود بود که آزاد بود . او در اجتماع ، و زیر فشار امر به معروف و نهی از منکر اجتماعی ، نمیتوانست تاب بیاورد . او از خود ، که بیرون میرفت ، همه آزادی خود را از دست میداد . حتی خود نیز ، پایگاه همین اجتماع بود ، و از این خود هم به همان اندازه اجتماع ، نفرت داشت . رفتن به بیخود یا درون ، رفتن به دامنه ای از هستیش بود که دیگر، دست هیچ مرجع دینی و حکومتی، بدان نمیرسید . او دوست داشت که در درون ، در زیر پوسته خود ، که همرنگ اجتماع و در خدمت اجتماع بود ، باشد تا آزاد باشد . به آزادی ، فقط در در درون ، آنجا که خود هم حق ورود و نفوذ نداشت ، میشد رسید .

[۳۲۱]

عرفان ما کشف کرد که حقیقتِ دین را فقط میتوان در کفر یافت و تجربه کرد ، و بهترین نقشی را که هر دینی بازی میکند، آنست که کفر و کافر و بیدین میآفریند . اگر هر دینی و مکتبی در فلسفه و هر جنبشِ اجتماعی و سیاسی ، این نکته را کشف میکرد ، فرهنگ سیاسی و مدارائی اجتماعی و آزاد اندیشی ، بسیار پیشرفت کرده بود .

[۳۲۲]

اهل ادیان ، برای یافتن خدا یا نشان خدا ، به روشنی آسمان نگاه میکردند ، ولی عرفان برای یافتن خدا ، بتاریکیهای درون خود می نگریست . « درون نگری » عرفان ما ، « خود نگری » نبود . خود ، هنوز دامنه بیرونی بود ،

که اجتماع و حکومت و دین ، آنرا در زیر سلطه خود داشتند . درون ، بیخود بود . اجتماع و دین و حکومت ، « خود » را نیز تصرف کرده بودند ، و « خود » ، دیگر ، جای آزادی نبود . خود ، بنده دین و حکومت و اجتماع بود . فراسوی این خود ، در زیر این خود ، آنجا که انسان ، آزاد از حکومت و دین و اجتماع بود ، بیخودی و درون و « میانه هستی » خوانده میشد .

[۳۲۳]

زمانهای درازی ، « کلمه » ، بوی « امر » میداد . در کلمه ، امر بود . فقط امر ، کلمه و گفته ، میشد . و این « امر و خواست و اراده » بود که « درکلمه » باید شنیده شود .آنکه امر نمیکند باید خاموش باشد . مثل اینکه فقط خدا و حاکم ، حق سخن گفتن داشتند . از این رو بود که انسان هم همیشه ، کلمه خدا را بر زبان میآورد ، و در کلمات کتاب خدا ، سخن میگفت ، تا در زیر پوشش این کلمات ، امر بکند ، تا سخنش ، نفوذ و قدرت داشته باشد. مردم فقط ، گوش بودند . مردم ، فقط گوش برای شنیدن بودند . و « شنیدن » ، هم معنا با « فرمان بردن » بود . آنکه میشنید ، فرمان میبرد . خدا و حاکم ، دهان برای گفتن بودند ، و مردم ، گوش ، برای شنیدن . وفقط از روزی که « کلمه » ، ویژگی « امر » را از دست میدهد ، در کلمه ، از آن پس، نفخه خدا نیست ، مردم ، باهم سخن میگویند ، و میشنوند ، و شنیدن را، با اطاعت کردن ، یکی نمیگیرند . و کسی دیگر ، با کلمات خدا ، سخن هم نمیگوید تا مردم ، بوی اکراه آمیزِ امر و حکم را از کلمات او نداشته باشند . آوردن کلمات خدا در سخن ، نفرت آور شده است . خدا توانا به دیالوگ نیست . انسان در شنیدن ، دیگر نمیخواهد اطاعت کند . در کلمه ای که برای اندیشیدن دیگری گفته میشود ، اثری از امر و قدرت نیست . من در کلمه خدا نمیاندیشم ، چون فقط بوی قدرت میدهد . کلمه خدا از من ، ایمان میخواهد نه اندیشیدن . من درکلمه ای که میاندیشم ، که نشانه ای از قدرت نداشته باشد.

[۳۲۴]

با رد کردنِ وجود خدا با دلائل عقلی ، مسئله خدا برای انسان ، حل نمیشود . مسئله انسان ، ایمان به اراده ایست ، که باید روی مسائل حل ناپذیر او ، تصمیم بگیرد . او چنین اراده ای را ، خدا میخواند . اکنون که وجود خدا ، رد کرده شد ، مسئله مانند پیش ، بجای خود باقی میماند : که « چه اراده ای باید روی مسائل لاینحلش ، تصمیم بگیرد ؟ » . تا بجای « ایمان به وجود خدائی که در همه مسائل لاینحل ، تصمیم میگیرد » ، « یقین به خود » ننشسته است ، که توانا به حل همه مسائلست ، انسان ، دچار خطرهای فراوانی خواهد گشت ، چون قدرتهائی که میخواهند بنامی و بشکلی عقل پسند ، جای آن خدا را بگیرند ، فراوانند . انسانی که هزاره ها ، حق به اندیشیدن در مسائل پیچیده اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی خود نداشته است ، و طبعا توانائی آنرا نیز کسب نکرده است ، همیشه در پی فکری برتر است ، چون خود را در اندیشیدن در این مسائل ، ناتوان می یابد . پیش فرض دموکراسی ، همین « یقین هر انسانی به خودش » هست ، که میتواند در پیچیده ترین مسائل بیندیشد .

[۳۲۵]

هرکسی می پندارد که حقیقت میگوید ، از دیگران ، مطالبه ایمان به گفته خودرا میکند . در واقع با مطالبه ایمان به گفته خود ، از دیگری میخواهد که از زندگی خود ، برای حقیقت او بگذرد . ایمان به حقیقت ، همیشه صرفنظر کردن از زندگی خود است .و اگر کسی به سخن او گوش نداد یا سخن اورا نفهمید ، یا حاضر نشد به سخن او ایمان آورد (آن را کل حقیقت بداند که می باید برایش از زندگی خود گذشت) ، کافر یا پوشنده حقیقت شمرده میشود . آنکه حقیقت میگوید ، تقاضای پنهانی و ناگفته اش از همه ، آنست که از زندگی خود برای آن بگذرند.قبول حقیقت، همیشه قبول مرگ خود به رغبت است ، اینست که انسان بنا بر گوهر زندگیش ، برضد پذیرش حقیقت است .

[۳۲۶]

اینکه گفته میشود که باید هم آهنگ با فطرت یا طبیعتِ خود زیست ، در واقع خواسته میشود که هم آهنگ با « تصویری و مفهومیِ خاص از طبیعت یا فطرت انسان ، که آنها دارند » ، زندگی کرده بشود .با این « تصویر ویژه از فطرت انسان » ، تصویر خود را از زندگی و انسان ، حقیقت منحصر بفرد و واحد میسازند ، و میکوشند که بنام فطرت ، فطرت « بسازند » . فطرت ساختگی ، بجای فطرت گذاشتن ، ترفند بزرگ تاریخی همه عقاید و ادیان و ایدئولوژیهاست . فطرت و طبیعت انسان ، عبارت پذیر و تصویر پذیر نیست . همه ادعا ها در باره فطرت انسان و زندگی ، تأویلهای مکاتب و ادیان و مکاتب اخلاقی گوناگون از فطرتست ، که مُهرِ حقیقت به آن زده شده است . بنام زندگی ، زندگی ، مسخ ساخته میشود . فطرت انسان ، طبق هیچ حقیقتی نیست (طبق هیچ دین و اخلاق و فلسفه ای نیست) . زندگی را نباید در هیچ حقیقتی ، کاست .

[۳۲۷]

ما وقتی از حقیقتی (دینی ، اخلاقی ، فلسفه ای ...) دست میکشیم ، از آن حقیقت ، خالی میشویم ، واین خالی شدن ، بیان آن نیست که « زندگی ، خالی شده باشد » ، بلکه زندگی ، پس از آنکه از آن حقیقت ، خالی شد ، آهسته آهسته ، روزنه های بسته چشمه زندگی ، از سر ، باز میشوند و جای خالیِ حقیقت را پر میکنند . با قبول هر حقیقتی ، روزنه های چشمه زاینده زندگی ، بسته میشوند . میان ترک یك حقیقت و آغاز زایندگی زندگی ، نیاز به زمان هست ، واین برهه است که در زندگی افراد و ملل بسیار خطرناکست .

[۳۲۸]

جابجا شدن « مرجعیت دین » به « مرجعیت درونی و جدانِ انسان » ، همان جابجا شدن اررزش « حقیقت » با « زندگی » است .با برتری زندگی بر

حقیقت ، وجدان ، مرجع اصلی تصمیمات انسان و اجتماع شد ، وجای دین عینی تاریخی و ایدئولوژی را گرفت . درست « سروش » ، که نماد وجدان نهفته در انسانست ، و آوازیست که از تاریکیها ی درون انسان ناگهان شنیده میشود ، در آغاز شاهنامه ، نشانگر آنست که سیاست و حکومت باید بر این شالوده قرار گیرد . سیاست و حکومت در شاهنامه با « تصمیم گیری و چاره اندیشی » در تنگناها ، آغاز میگردد ، نه با خرد . این سروش است که برترین ارزش سیاسی و حکومتی را میگذارد که « هیچ جانی نباید آزرده شود » و « بی استثناء از هرجانی ، باید در برابر آزار ، دفاع کرد ، شود » .

[۳۲۸]

انسان ، زمانهاست که بجای نگریستن به بالا ، به پیش می نگرد . انسان دیگر در اندیشه رفتن به ملکوت نیست ، بلکه میخواهد در همین گیتی به پیش برود .

[۳۲۹]

اگر کلمه ای را هم خدا گفته باشد ، وقتی من میشنوم ، آن کلمه ، به کل ، انسانی میشود . این مهم نیست که این کلمه از دهان خدا در می آید ، این مهمست که گوش من آنرا میشنود . گوش من ، فقط انسانی میشنود ، و آنچه را میشنود ، انسانی میکند . کلمه خدا هم وقتی به درون گوش من آمد ، یك کلمه انسانیست ، و من حق دارم آنرا فقط انسانی بفهمم .

[۳۳۰]

ازگذشته ها چه بدرد ما میخورند ؟ این پرسشیست که هر نسلی باید از سر از تاریخ بکند . آنچه ما از گذشته بر میگزینیم و میگستریم ، ضروریست ، تا ازآنچه از گذشته نمیخواهیم ، آزاد شویم . پیوند ژرفتر با گذشته ، نیاز به آزادی ژرفتر از گذشته نیز دارد . نفی گذشته منفی و سترون ، با گذشته ای

که بارآور و مثبت است ، ممکن میگردد .هر چه در گذشته ، روئیده است ، تنها مغز ، نیست . و چه بسا آنچه در گذشته ، بر ذهن ملتی حکومت کرده است ، جز پوسته ای دور انداختنی نبوده است ، که در آن زمان ، ضروری ، و اکنون ، مزاحمست .

[۳۳۱]

دشمن را باید ضد خود پنداشت ، تا بتوان بهتر با او جنگید . دشمن را باید « خطی ازخطوط طیف خود » پنداشت ، تا بتوان با او مدارائی کرد و زیست . در اضداد اندیشیدن ، دشمنی و دوستی را ناب و مطلق ، ولی بسیار ساده میسازد . در طیف اندیشیدن ، دشمنی و دوستی را نسبی و مخلوط ، ولی پیچیده میسازد . آنانکه طرفدارانه و حزبی میاندیشند ، همیشه برضد « طیف اندیشی ، ونسبیت و رنگارنگی و تنوع » هستند ، و ضد اندیشی و جزم اندیشی و تقسیم جهان را به سیاه و سپید ، حقیقت میدانند .

[۳۳۲]

ما باید نیرومند بشویم ، تا راست باشیم . زنیرو بود مرد را راستی . وگرنه ، با زرنگی ، می بُریم ، ولی علیرغم سود یابی ، سست تر میشویم . زرنگی ، شیوه اندیشیدن و رفتاریست که از سستی بر میخیزد . از زرنگی ، هیچگاه نیرومند نخواهیم شد ، ولو آنکه کامیاب هم بشویم .

[۳۳۳]

سوء تفاهم از یك بیت شاهنامه ، در این پنجاه سال ، سبب ساختن و پرداختن دیوانه وار واژه های پارسی شده است . همه می پندارند که « عجم زنده کردم بدین پارسی » ، بدین معناست که با « نوشتن همه مطالب به زبان پارسی سره ، ایران مرده از سر ، زنده خواهد شد » . ولی مقصود از این بیت ، چنین مفهوم سطحی و بدوی نبوده است . مقصود فردوسی آن بوده است که با تویه

های شاهنامه (با اسطوره های پهلوانی و منش زنده پهلوانی که در آن هست) ، ایران را از سر زنده خواهم کرد . رستاخیزی بودن شاهنامه ، رستاخیزی بودن محتویات فلسفی و اخلاقی و اجتماعیست که در شاهنامه هست . شاهنامه ، هنگامی رستاخیز بپا خواهد کرد که این فرهنگ پهلوانی و سیمرغی که در آن سپرده شده است ، فهمیده شود ، و مانند تخمه در زمین روانی مردم کاشته شود . مسئله شاهنامه ، مسئله فهمیدن واژه های آن ، و فهم افسانه ای آن نیست . با آنکه در آغاز کتاب ، آشکارا یاد آوری میکند که « تو این را دروغ و فسانه مدان » ، ولی هنوز بندرت پژوهشگری را در ایران میتوان یافت ، که بتواند شاهنامه را در بعد « اسطوره ای » بفهمد . هنوز ، یا آنرا افسانه میانگارند ، یا آنرا به درکهای تاریخی ، میکاهند ، و آنرا کاری بسیار علمی میانگارند . تازگیها درك صوفیانه از اسطورها نیز آغاز شده است . در درون اسطوره ها ، میخواهند حال بکنند ؛ در حالیکه اندیشهِ « تقسیم هرچیزی به درون و برونِ » تصوف ، فرسخها با « اندیشه پیدایشِ اسطوره » فاصله دارد و حتی بر ضد آنست . ولی آنچه در شاهنامه ، نیروی رستاخیزی دارد ، همان بُعدِ اسطوره ایش هست . و تا به عنوان اسطوره ، شناخته و فهمیده نشود ، نیروی رستاخیزی شاهنامه ، پنهان باقی خواهد ماند . رستاخیز ، همیشه کار اسطوره است .

[۳۳٤]

پهلوان ، در انتظار رویدادی هست که نیرومندیش ، در حد اعلایش ، نمودار گردد ، و در شاهنامه این نخستین رویداد بزرگ ، برخورد سیامك با اهریمن است . اهریمن ، باسیامك ، « جنگ وارونه » میزند ، و با آنکه سیامك ، شناخت از « جنگ وارونه زدن اهریمن » دارد ، و سروش اورا پیشاپیش آگاه ساخته است که علیرغم تظاهر به مهرورزیدن ، رشك و کینه در سر دارد (که بخودی خود ، جنگ وارونه زدن است) ، با او برهنه میجنگد . یا به عبارت دیگر ، از جنگ وارونه زدن ، سرباز میزند . راستی را حتی در رویاروئی با

چاره گری (مکر و حیله) نگاه میدارد . و این اوج نیرومندی ، در همان کار نخست ، پدیدار میشود . برای پیروزشدن و کامیابی ، حاضر نیست چنگ وارونه بزند. برای نیرومند، شکست در راستی ، بهتر از پیروزی با مکر است . درباختن ، گوهر ژرف پهلوان نمودار میشود . بی نیرومندی ، این گوهر پهلوان ، ناپیدا میماند . در هیچ آزمایشی ، پهلوان ، اغوا به « چنگ وارونه » زدن به هدف کامیابی ، نمیشود . این نخستین « کردار جوانمردانه » است که شاهنامه با آن آغاز میشود . جوانمرد ، راستی را بر کامیابی و پیروزی ترجیح میدهد . او درپیِ « پیروز ساختن حقیقت ، به هر قیمتی » نیست . واین تفاوت راستی و حقیقت است . راستی ، شکوفائی زندگی خودِ هرکسی در اوجش هست ، که برترین خوشیهاست ، نه تحمیل حقیقتی بنام دین و عقیده و ایدئولوژی و علم از خارج .

[۳۳۵]

در عرفان ، انسان ، خودرا در خدا زیبا میساخت ، تا خود را بنام خدا ، دوست بدارد . انسان ، زیبائیهائیهای خود را ، فقط در خدا میدید . عشق به خدا ، عشق به جمال خود بود که در او نهفته بود .و عشق به زیبائی خود در خدا ، در نهان ، گذاردن شالوده شناخت خود بر پایه دوست داشتن خود بود .او خدا را دوست میداشت ، تا خود را بشناسد و بیابد . فقط از راه دوستی به خود ، میتوان خود را شناخت . در عرفان ، مسئله بنیادی ، مسئله نجات دادنِ « خود » از خطر نیستی و زشتی و پستی بود .ولی در اسطوره های ایران (جمشید) ، انسان جهان و اجتماع را زیبا میسازد ، تا به آن بیشتر مهر بورزد و بهتر در آن زندگی کند . خود ، نیاز به زیباساختن جهان و اجتماع داشت . زیبائی ، با مسئله زندگی پیوند خورده بود .

[۳۳۶]

در عرفان ، انسان میخواست « محوِ جمال خدا » شود . زیبائی ، برای محو

شدن و فناشدنِ خود ، در دیگری بود . در اسطوره های پهلوانی ، تماشای زیبائی، برای به خود آمدن ، و با شدت و کیفیت بیشتر زیستن بوده است . پهلوان ، خود ی چنان زندگی خواه و قوی دارد که نمیتواند لطف زیبائی را در « از دست دادنِ خود و زندگیش » بشناسد .به عکسِ عارف ، پهلوان در زیبائی ، همین « افزایش زندگیِ خود » را ، ویژگی ممتاز زیبائی میداند . اگر ریشه واژه زیبا (پیوند زی و + با) باشد ، پیوند زیستن و بهزیستن را با زیبائی میتوان یافت . چون زی ، هم معنای « زندگی و جان » دارد و هم معنای « اندازه » که باز نسبت به زندگی داشته است . چه این ریشه یابی درست باشد یا نه ، به هر حال ، این تجربه باستانی اسطوره ای ، که زیبائی ، با بهزیستی و خوشزیستی در گیتی کار دارد ، اثرش در واژ ه « زیبا » مانده است . از سوئی ، در همان واژه های « خوشگل و خوشرو » ،را بطه زیبائی با خوشی در زندگی ، نمودار میشود . چنانکه در واژه خوبروئی ، که مساوی با زیبائیست ، پیوند زیبائی با اخلاق ، نمودار میگردد . ولی در رندی (حافظ) زیبائی، چنان ارجی در زندگی پیدامیکند که شاعر ، حاضر است به همه ناخوبیهای رفتارِ معشوقه ، تن دردهد .

دلم رمیده لولی وشیست شورانگیز
دروغ و عده و قتال و ضع و رنگ آمیز
فدای پیرهن چاك ماهرویان باد
هزار جامه تقوی و خرقه پرهیز (حافظ)

پیرمغان که از دید « اصالت زندگی » مینگرد ، رفتار بدمستان که از دید زهد و شریعت ، ضد اخلاقیست ، زیبا میشناسد :

نیکی پیر مغان بین که چو ما بد مستان
هرچه کردیم ، بچشم کرمش زیبا بود (حافظ)

در واقع زیبائی که با خوشی در زندگی کار دارد ، ارزشی برتر از اخلاق می یابد. بهره بردن از زیبائی ، بیشتر زندگی افزا ست که اخلاق . بدینسان در شیوه رندی ، تمایز میان زیبائی از اخلاق ، و برتری یابی زیبائی بر

اخلاق، آغاز ،وچشمگیرمیشود .حتی « زیبا نبودن زهد » ، دلیلی بردلگیری و ناخوشی زهد ، میشود . زهد ، پدیده ای بر ضد زندگیست . این تمایز زیبائی از اخلاق ، و برتری دادن زیبائی بر اخلاق (ومعشوقه را علیرغم همه بد رفتاریها و جور و جفایش پذیرفتن) یك جنبش اعتراضی زندگی ، علیه شریعت و دین است که در آن زمان با اخلاق و برتری دادن اخلاق بر زیبائی و عشق ، عینیت داده میشد . در تفکر پهلوانی ، پیدایش گوهر انسان (یا هر چیزی) خوشی آور است . خوشی ، بهره گیری از پیدایش بیشتر خود است .زیباساختن جهان و انسان ، همین روند پیدایشی آنهاست . شکل دادن به خود ، زیبائیست .واین با تجربه عرفانی ، که « محو شدن خود در تجربه جمال » باشد ، فرق کلی دارد .

[۳۳۷]

زندگی کردن ، روند ماجرا خواهیِ نو به نو آزمودن ، و خود آزمودنست . مادر هر آزمودنیست که که به اوج زندگی میرسیم .زندگی در آزمودن ، تازه است . اینست که زندگی کردن ، بی خطر کردن برای پهلوان ، معنائی نداشته است . و جستجوی « سرچشمه زندگی »، نخستین ماجراجوئی آزمودن زندگی در خطرها بوده است و جستجوی حقیقت ، بجای جستجوی زندگی نشست ، تا بیان این برخورد تازه به تازه با حقیقت باشد . تجربه از حقیقت باید همیشه تازه باشد ، تا تجربه اصیل باشد . انسان در آن هنگام ، زندگی میکند ، که تجربیات اصیل و تازه میکند . بازگشت به تجربیات حسی ، و جستجوی تجربیات بیواسطه درونیِ عرفا ، همه ، تشنگی برای « زندگی کردن » بوده است . از آنجا که « آزمایش ، « به معنای « اندازه گرفتن » است (برهان قاطع) ، میتوان گمان برد که « زندگی » را ، که معمائیست اندازه ناپذیر (ناشناختنی) ، با همیشه از نو سنجیدن و از نو اندازه گرفتن ، میتوان بهتر دریافت . زندگی را باید تازه به تازه اندازه گرفت ، تا همیشه به زندگی ، نزدیك شد ، وگرنه با خرسندی به « شناخت گذشته از زندگی » ،

انسان ، دیگر تازگی زندگی را گم میکند .زندگی ، در هرآزمایشی ، تازه و بی میانجی است . حقیقت هم میخواست همانند زندگی ، همیشه تازه باشد و همیشه از نو آزموده شود .

[۳۳۸]

زندگی ، پیدایشی است . آنچه در گوهراست ، پدیدار میشود . بنا براین پدیده ، و برون ، چیزی بر ضد درون ، و غیر از درون نیست ، بلکه امتداد و اعتلاء درون به بیرونست . شکل ، قسمتی بیگانه از محتوی و تویه نیست . زیبائی ، ریخت ظاهری و خارجی و پوسته جدا از هسته نیست . معنای واژه ، در شکلِ واژه ، گسترش می یابد . تضاد درون با بیرون ، و باطن با ظاهر ، وبود از نمود ، با اندیشه پیدایشی ، هم آهنگ نیست . پدیدار شدن گوهر و درون ، یك جنبش « برشدن = اعتلاء » است . اینست که هنرهای زیبا و پیکر تراشی و رفتار و رقص و گفتار ، اوج جنبش گوهری انسان هستند . پدیده ، سقوط و هبوط گوهر انسان نیست ، بلکه اعتلاء است . این توانائی است که کسی هنرهای نهفته اش را پدیدار سازد . « زیستن با اجتماع و درتاریخ و کوشش سیاسی » اعتلاء زندگیست . درخود فرورفتن و خودرا از دید جمع و تاریخ ، تاریك و ناپیدا ساختن ، نفی و طرد زندگیست (داستان کیخسرو).

[۳۳۹]

اخلاق (مفهوم و معیار نیك و بد) در ادیان سامی ، با « نهی خدا در خوردن ازمیوه درخت بهشتی ، و سرکشی آدم ازآن » ، مشخص میگردد . این خداست که میداند « خوردن این میوه = یا شبیه خدا شدن » بداست ، و رفتار کردن طبق فرمان خدا(همیشه محکوم و تابع خدا ماندن) ، خوبست . ولی اخلاق (مفهوم و معیار نیك و بد) ، در جهان بینی ایرانی ، از درك خود انسان از زندگیش ، پیدایش می یابد . در جهان بینی ایرانی ، انسان در می یابد که با خواست و خرد (آگاهی) ، امیال و شهواتش ، آز، یا

به عبارت دیگر ، بیش از اندازه و یا بی اندازه میشوند . با پیدایش خواست و خرد ، آز هم پیدایش می یابد . سوائق و غرائز زندگی ، ناگهانی ، مرز طبیعی خود را از دست میدهندودرست همان سوائق و غرایز ، بیشتر یا کمتر از اندازه میشوند و طبعا زندگی ، در خطر میافتد . و آنچیزی بیش از اندازه وبی اندازه است ، که زندگی را بیازارد و بالاخره برضد زندگی شود . زندگی ، فقط با اندازه ، ممکنست . ورابطه انسان با گیتی ، فقط با نگاهداشتن اندازه در خواستها ، ممکنست . اینست که وقتی خدا به رستم در آغاز ، « نیروی بیش از اندازه میدهد » (مراجع شود به داستان رستم و سهراب) ، نمیتواند راه برود و همیشه پایش در زمین فرو میرود ، و پیوندش با زمین ، به هم میخورد . و در همین داستان کوچك میتوان دید ، که این انسان است که سر چشمه اندازه خواهیست ، نه خدا . چون خدا ، به رستم نیروی بی اندازه میدهد ، ولی این رستمست که تشخیص میدهد که بیش از اندازه بودن نیرو ، برضد زندگی در گیتی است ، و بخشش خدا را رد میکند .حتی در پذیرفتن هدیه خدا ، به اندیشه خود مراجعه میکند ، و چون هدیه خداست آنرا بی چون و چرا نمی پذیرد . این تشخیص مستقیم خود انسان ، از آنچه با زندگیش سازگار است ، در مفهوم اندازه ، پدیدار میگردد . درست خدا ، سرچشمه بی اندازگی، شناخته میشود ، و انسان ، سرچشمه اندازه خودش (معیار بودن انسان در اخلاق) تا بتواند زندگی کند . و در واقع ، مفهوم « خشم » ، در اسطوره های ایرانی ، به معنای « غضبناك بودنِ » امروزی نیست ، بلکه همین « بی اندازگی امیال و شهوات وخواستهاست » که برضد زندگیش هستند .و اینکه « آز» ، جان یا زندگی را میآزارد ، و « خواست » ، جان راخسته (بیمار) میسازد ، سنجه اخلاقی ، برای تعیین مفهوم نیك و بد است ، که انسان در اثر درك خودش از شیوه زندگی ، بدست میآورد . نیك و به ، شیوه رفتارو نوع خواست و اندیشه ایست که زندگی را در گیتی خوش و به سازد ، وبد ، شیوه رفتار و نوع خواست و اندیشه ایست که زندگی را در گیتی بیازارد و خسته و تباه کند . بدینسان اخلاق ، در جهان بینی ایرانی ،

ریشه تئولوژیکی نداشته است ، بلکه ریشه روانی داشته است ، از جان و تن روئیده بوده است .

[۳۳۹]

در داستان جمشید ، که نماد فلسفه زندگی و مهر به زندگیست ، می بینیم که « خانه سازی » و « فراهم آوری بوهای خوش » و « رامشگری » ، انسان را به زندگی بهتر میانگیزند .ولی در داستانهای کیکاوس و ضحاك ، می بینیم که این « انگیزندگان به زندگیِ بهتر » که خورشگری و رامشگری و بوهای خوش (گل) باشند ، به اهریمن نسبت داده شده اند .از اینجا میتوان شناخت که اهریمن ، سرچشمه انگیزندگی به زندگی بوده است . تا روزگاری که اهریمن ، جمع دو رویه بود (هم انگیزنده به زندگی ، و هم آزار دهنده زندگی ، ودر آزردن ، به زندگی میانگیخت ، که سپس در داستان آفرینندگی میترا نیز این اندیشه بجای مانده است ، اندیشه قربانی خونی از همین نقطه سر چشمه میگیرد) ، خورشگری و رامشگری و عطریات و بطور کلی ، زیبائی ، نقشی مثبت داشت ، ولی وقتی اهریمن ، در تئولوژی زرتشتی ، نفی مطلق شد ، زیبائی و آنچه زیبا بود ، اهریمنی ساخته گردید . زیبائی ها ، نقش « فریبندگی به نیستی و مرگ » پیدا کردند . خورشهای نیکو (زیبائی کام) ضحاك را به نیستی میکشانند . رامشگری و گل خوشبوی اهریمن ، کیکاوس را به آزار زندگی خود و ملتش میفریبند . زیبائی سودابه ، فریبنده است و اورا همیشه دچار خطر های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی میکند . این اهریمنی سازی زیبائیها ، موقعی خطرناك میشوند که اهریمن در آگاهبودِ ایرانی ، فقط نماد « نفی مطلق » میگردد ، و تا موقعیکه اهریمن ، کیفیت پادی (آمیزش دو ضد در خود) را دارد ، فریب ، میتواند معنای مثبت هم داشته باشد . اهریمن میتواند به زندگی هم بیانگیزد . اهریمن میتواند به حقیقت هم بفریبد .در زیبائی ، کشش به هر دو سو هست . دیو آسائی موسیقی و بوهای خوش و چاشنی ها و زیبائیها ، همین وجود تأثیرات متضادش ، در یك

زمانست . زیبائی ، دیو آساست ، و دو رویه متضاد با هم دارد . در یك آن میتواند دوکشش متضاد در انسان بیافریند . بدینسان زیبائی ، هنوز در دامنه زندگی میماند ، و تنها نفی زندگی را نمیکند . ولی با یك سویه شدن مطلق اهریمن (منفی خالص شدن) ، زیبائیها ،خطر زندگی میگردند . زیبائیها ، در ظاهر، به زندگی میکشند ، و لی در باطن ، نابودگر زندگی هستند . در خوان چهارم هفتخوان ، رویاروئی رستم با زن زیبا و رامشگر در کنار چشمه ، که اورا به آواز خواندن آواز و نواختن موسیقی میانگیزد ، پیامد همین « ناب شدگی مفهوم منفی اهریمن » است . در زیر زیبائی جادوگرانه زن ، پیری و زشتی و تباهی اخلاقیست . در حالیکه موسیقی و چشمه ، وارونه این تفکر ، نماد زندگی و تائید آن هستند . واز جمع این دو در این قسمت داستان، میتوان ، دست کاریهائی که در اسطوره شده است دریافت .

[٣٤٠]

برای زندگی کردن ، نیاز به بستن و مهارکردن « نیروهای دیو آسا » در زندگی هستند . مسئله زندگی ، « نابودساختن و منفی ساختن و ریشه کن ساختن این نیروها » نیست ، بلکه « بستن » آنهاست . این اندیشه هم در داستان تهمورث و هم در داستانِ جمشید در شاهنامه نمودار میشود . با دیوبندی ، تهمورث به دانشهائی تازه راه می یابد . همچنین جمشید ، با بستن این دیوهاست ، که « خانه » را که بنیاد مدنیت و جهاندوستی است ، میسازد . در این نیروها ، ابتکار ونو آفرینی هست . بی این نیروها نمیتوان کار تازه ای در جهان کرد . همچنین بر پشت همین دیو است که جمشید پیروزمندانه به آسمان پرواز میکند . جمشیدی که هر مشکلی را با کلید خرد میگشاید ، با همین خرد روشنش ، بر پشت دیو تاریك و با یاری آن ، بآسمان عروج میکند . این نیروهای تاریك ولی شدید ، برای زندگی ضرورریند ، فقط باید با خرد مهار شوند .این نیروها میتوانند دو چهره متضاد پیداکنند . هم میتوانند پرونده زندگی و هم آزارنده زندگی باشند . این خدایان پادی (دو قطبه) ،

در برابر مفهومی که سپس از « خدائی که یکدست خوب » و « خدائی که یکدست ، بد » بود ، در زمره خدایان منفی بشمار آمد ، در حالیکه در واقع این خدایان ، هر دو گونه نقش را میتوانستند بازی کنند . با مهار شدن (بستن) ، مثبت و بارآور و زندگی افزا بودند ، و با « به خود رهاشدگی » ، منفی و نابودگر و زندگی فرسا میشدند . این نیروها را نباید ضعیف و کم ساخت ، بلکه باید درست بکار بست . اینست که ریاضت ، به معنای « ضعیف ساختن و سرکوب کردن » که در دوره اسلام در تصوف پدید آمد ، هیچگاه با این دیدگاه ، امکان بروز پیدا نمیکند .

[٣٤١]

در آغاز ، « آنچه از زندگی بی میانجی و به خودی خود میجوشید » ، نیك شمرده میشد ، و این کردار و گفتار و اندیشهِ خودجوش ، نماد صافی و شفافی ودرون نمائی ناب زندگی بود . و راستی ، بیان همین خودجوشی سرچشمهِ زندگی بود . آنچه که بی میانجی و یکراست ، از خود زندگی برخاسته بود ، شکوفائی و پیدایش زندگی بود . چنانکه در همان داستان کیومرث در شاهنامه ، می بینیم که سیامك ، پس از شنیدن خبر از سروش ، به شور میآید ، و بی تأمل و شکیبائی ، گام به میدان نبرد میگذارد . او « کاری راست و استوار بر زندگی » میکند . برهنگی و راستیِ کار او ، در همین شور و خودجوشیِ کردار او نموده میشود .

[٣٤٢]

با اولویت زندگی ، « آنچه کششی و جستنی است » ، مهمتر و ارشمندتر از « آنچه خواستنی و اندیشیدنی » است ، شمرده میشود . خدائی که با عقل و اراده میآفریند ، مفهوم خدائیست که سپس در ذهن انسان پیدایش می یابد . بدین علت ، ادیان طبیعی نخستین ، به زندگی ، نزدیکتر بودند ، و ما از اسطوره های نخستین ، این درخشش زندگی را بهتر می یابیم ، که در ادیان

کتابی و تئولوژیهائی که بر آن استوارند .

[۳٤۳]

« ایمان به دین کتابی یا شخصیتهای بنیادگزار دین و آموزه یا سیرتشان یا بطور کلی ایمان به آنچه حقیقت گرفته میشود » ، انسان را از « یقین » ، دور میسازد ، که بی میانجی فقط از خود زندگی میجوشد . « ایمان » ، جانشین یقینِ جوشیده از زندگی میشود ، ولی ایمان ، همیشه « یك یقین ناقص و سست » باقی میماند . ایمان در تلاش برای یقین شدن ، فقط میتواند « تعصب » شود . همه ایمانها در اوجشان ، تعصب میگردند . این نابسائی ایمان است که همیشه تشنگی خود را برای یقین نشان میدهد . ایمان ، انسان را همیشه در ژرف خود ، قانع نمیسازد . ولی یقین ، آخرین درجه سیر ایمان نیست ، بلکه یقین ، درست برضد ایمان است . چون یقین ، همیشه به خود آمدن و در زندگی خود ، سرچشمه خودرا یافتن است .

[۳٤٤]

اگر هر پدیده ای که مستقیم و بی میانجی از زندگی میتراود ، شکفتگی و اعتلاء زندگی باشد، پس سراسر اتفاقات و تحولات تاریخی و زندگی فردی ، برترین ارزش را می یابند . ما در همه اینها ، گوهر نهفته زندگی را میشناسیم . اندیشیدن ، خیال کردن ، حس کردن ، عاطفه ، احساس ، عمل و کار .... همه ، پدیده هایِ « برشده از زندگی » هستند . یقین به زندگی و از زندگی ، درشناختن اینها ممکن میگردد . پدیده هائی که اوج پیدایش گوهر زندگی هستند ، انسان را بیشتر به زندگی میانگیزند .

[۳٤٥]

شك ، با « دست کشیدن از ایمان به حقیقتی ، یا آموزه ای و شخصی » آغاز نمیشود . شك ، با « خشك شدگی زندگی » و « بی نیروشدن زندگی » ، آغاز

میگردد ، و میکوشد که از راه ایمان آوردن به این آموزه یا آن شخص ، یا این حقیقت ، ... « یقینی را که دیگر از خودِ زندگی نمیتراود » ، جبران کند . اینست که رد کردن عقلی موضوع ایمان (خدا یا آموزه دینی یا شخص بنیادگذار دین) ، به پیدایش یقین ، کمکی نمیکند ، فقط سئوال « پس از آن ، باید ایمان به چه آورد ؟ » را طرح میکند ، و چه بسا ، ترس از اینکه « موضوعی تازه برای ایمان آوردن » نیابد ، یا موضوع تازه نیز ، چیزی بهتر از موضوع سابق ایمان نباشد ، در همان ایمان گذشته اش پابرجا میماند (و درباطن در می یابد که همه سر وته یك کرباسند ، ومسئله ، محتوی ایمان نیست ، بلکه نیاز به داشتن ایمانست) .

[۳٤٦]

با شناختن ارزشِ « پیدایش زندگی در پدیده هایش » ، بریدگی « نمود » با « شیئی بنفسه = چیز بخودی خودش » از میان برداشته میشود . بدینسان ، دیگر گوهر و « شیئی بنفسه » نیست ، که واقعیت و حقیقت داشته باشد ، که نمود ، فقط ظاهری غیر واقعی و غیر حقیقی باشد . بدینسان ، پدیده ، واقعیت میشود ، و در پدیده ، حقیقت را میتوان یافت . برای فلسفه زندگی ، حقیقت ، وارونه اندیشه عرفان ، در باطن و درون نیست ، بلکه در پدیده ، نمایانتر و چشمگیرتر و گسترده ترشده است ، و در درون ، تخمه گونه تر ، تاریکتر و فشرده تر است . درون و باطن ، از این پس ، گنج حقیقت نیست . ما در ظواهر ، با واقعیاتی کار داریم که زائیده از درون چیزها و انسانها هستند . پیشآمدهای تاریخی و پیوندهای اجتماعی و حقوق و قوانین و اندیشه ها ، از گوهر انسانها ، روئیده اند . پدیده ها ، تعالیِ گوهر انسانی هستند . انسان باید به همین پیشآمدها و امور تاریخی و اجتماعی ، به عنوان واقعیات و حقایق ، بپردازد . موقعیکه حقیقت و واقعیت ، در درون و باطن هر چیزی یا خود ، بود ، میشد از واقعیات اجتماعی و تاریخی ، کناره گرفت ، و در درون خود ، به « شیئی بنفس و حقیقت » پرداخت .

[۳٤۷]

« خلق کردن ، امری و ارادی هست » ، ولی « آفریدن » ، جوششی و پیدایشی است . طبعا « آنچه از گوهر ، برمیآید و پدیدار میشود ، زیباست ، و این زیبائی ، باز به آفریدن و جوشش ، میانگیزد . از دیدن زیبائی ، انسان به آفرینندگی ، انگیخته میشود . این نکته از فلسفه زندگی ، در نظریه عرفا ، بجای میماند ، که خدا بادیدن جمال خود ، جهان را میآفریند . در واقع « خلقت به امر اسلامی » ، در عرفان ، باز تبدیل به « آفرینندگی و جوشیدن و پدیدار شدن و افشاندن » میگردد . این تبدیل بیسرو صدا ی « نظریه خلقت » اسلامی ، به « نظریه آفریدن » عرفانی ، در اندیشه « عشق خدا به جمالش » ، نقطه آغاز « همه خدائی وجود Pantheism » است . سخن ، از دید فلسفه زندگی ، پیدایشی از گوهر است ، و پدیده زیبا ، طبعا « میکشد ، و به آفرینندگی میانگیزد » . و چون هنر ، بهترین نماد « آفرینندگی انسان » است ، طبعا « هنرهای زیبا » ، جامعه را به آفرینندگی سیاسی ، یا صنعتی یا مدنی میانگیزند . هنرهای زیبا ، پیوندهای اجتماعی و سیاسی را به سوی « پیوندهای کششی و انگیزشی » گرایش میدهند . زیبا ساختن اجتماع ، نیاز به آن دارد که « هنرهای زیبا » ، سرمشق روابط انسانی گردند . عمل و کار و گفتار ، کیفیت کششی و انگیزشی پیدا کنند . با برجسته ساختن آرمان زیبائی ، عامل محرك انسان ، تنها سود آوری و سودخواهی نمی ماند ، بلکه « انگیخته شدن از زیبائی یا کشش به زیبائی » ، انسان را به کار و کردار و گفتار میکشاند . اینکه خدای عارف ، با دیدن جمال خود ، جهان و انسان را میآفریند ، بیان این آرمانست که انسان ، در همه کارها و کردارها و اندیشه ها و احساسات و آثار خود ، زیبائی گوهری خود را می بیند . آنکه کارها و کردارها و گفته ها و احساساتش ، آئینه زیبائی خودش هستند ، با کار و کردار و گفتار و احساساتش ، رابطه ای دیگر خواهد داشت .آنچه میتوانست عرفان انجام دهد ، ولی از کردن آن کوتاهی کرد ، آن بود که نشان دهد « آفرینندگی خدا در اثر بینش جمال خود

» ، چیزی جز سرمشق انسان نیست . انسان دراین بازتاب جمال خود ، و آگاهبود از جمال خود ، سرچشمه کار و کردار و گفتار و احساسات خود میگردد . البته این « خود آگاهی انسان از جمال خود » که آنرا سرچشمه « همه کردار و کار و گفتار و احساسات » او میشمارد ، انقلابی ژرف در اجتماع و تاریخ بوجود میآورد . آنچه من میکنم و میگویم و میاندیشم ، انگیخته از زیبائیهای خودم هست که دیده ام . وآیا من ، زیبائی های خود را دیده ام ؟ شناخت و آگاهی از زیبائی خود ، سرچشمه دگرگونیهای ژرف در اندیشه و گفتار و رفتار میگردد .

[۳٤۸]

زندگی کردن ، همیشه در یگانگی تن و روان ممکنست . هنگامی ما با پدیده ها و چیزها ، زندگی میکنیم که سراپا با هر پدیده ای و تجربه ای ، برخورد میکنیم . هنگامی ما زندگی میکنیم که اندیشه ما در خرد ، در کردار و کار ما میزید . اندیشه نیك ، گفتار نیك ، کردارنیك ، بیان روند واقعیت یابی اندیشه ، از راه گفتار ، در کردار است . اندیشه را در زندگی ، نمیتوان از گفتار و کردار برید . با « بی اندازگی اندیشه » ، با « انتزاعی اندیشیدن خرد » ، « با بی اندازه شدن خواست » ، اندیشه و گفتار و کردار نیز از هم بریده میشوند . انسان میاندیشد ، ولی با اندیشه اش دیگر نمیزید . گفتارش ، بازتاب اندیشه اش نیست ، و با کردارش پیوند نمیخورد . انسان ، با اندیشه اش ، با گفتارش ، زندگی نمیکند . فقط با « سراپا ، یکی بودن » ، با « تن و روان ، یکی بودن » میتوان زندگی کرد . با پارگی معرفت از اخلاق ، با پارگی عقل از عمل ، زندگی میکاهد . انسان فقط در آناتی و برهه هائی زندگی میکند ، که این « یگانگی » بطور گذرا ، پیش میآید . بسیاری از مردم ، در اثر این شکاف خوردگیها ، فقط در آناتی بطور ناگهانی ، تجربه زندگی کردن را میکنند ، و همیشه خودرا محروم از زندگی در می یابند . در مواقعی که با مسائل داغ اجتماعی یا فردی ، روبرو میشوند ، ناگهان در

تامیت خود تکان میخورند ، و تن و روان و همه نیروهای خودرا یکپارچه در برابر آن مسائل داغ و تکان دهنده ، حاضر می یابند ، و دراین آنات است که زندگی گمشده ِخودرا دو باره در می یابند . این « حضور تامیت هستی » در برابر هر چیزی ، که عرفا ، مردی میخواندند و در ایران باستان ، ویژگی « پهلوانی » بود ، بیان « زندگی » است .

[۳٤۹]

با سراسر خود ، در یك کار و کردار یا اندیشه یا گفتار ،یا خواست یا احساس ، بودن ، راستی است .

[۳۵۰]

تا زندگی (جان) مقدس است ، ارزش هر کاری و اندیشه ای و پدیده ای با آن ، اندازه گیری میشود و نسبتش با آن معین میگردد . ولی از آنجا که هرکاری و اندیشه ای و احساسی ، پدیداریست از زندگی ، مفهوم نسبیت و مطلق ، دچار پیچیدگی و تناقض میگردد . آنچه مطلقست و معیار است ، خود تبدیل به پدیده هائی یافته است که در نسبت به خود ش ، ارزش یابی میشوند . مطلق ، نسبی میشود . چگونه آنچه معیار است ، پدیده های خودرا می سنجد ! از اینگذشته ، آنچه وحدت دارد ، تاریك و ژرف و دسترسی ناپذیر و ثابت است ، وآنچه پدیدار است ، روشن و کثیر (بیشمارو گوناگون) ولی بی ثبات است . آنچه مطلق و معیار است ، تاریك نامشخصست ، و آنچه روشن و مشخص شدنیست ، بیشمار و نسبی است . بویژه زندگی ، در اثر همین « تحول دائمیش به پدیده ها » ، به آسانی ، بخودی خود ، نسبی ساخته میشود و ارزشی از ارزشها میگردد . یعنی وسیله برای هدفهای دیگر میگردد ، و مقدس بودنش را از دست میدهد ، و دیگر آسیب ناپذیر و دسترسی ناپذیر نیست .

[۳۵۱]

اندیشه ِاصالت زندگی پیامدهای گوناگون داشت : برتری دادن به حواس خود ، برتری دادن به تجربه خود (آزمودن مستقیم هرچیزی = خود آزمائی ، هرچیزی را باید خود آزمود) ، خود اندیشی ، با تمام خود اندیشیدن و عمل کردن ، بی میانجی با هر چیزی شدن ، نخستین شرط زیستن با آنست . خودجوشی هر حسی و احساسی و هر اندیشه از زندگی خود، ارزشی برتر از « ایمان به آموزه ای و یا شخصی آوردن » پیدا میکند .

[۳۵۲]

« خود » ، سطحیست از وجود انسان ، که در کشش و آمیزش با اجتماع ، پیدایش می یابد . تا آنجا که انسان با اجتماع هم آهنگست ، مرز جدا سازنده ای میان « زندگی » و « خود » نیست ، ولی از آنگاه که این هم آهنگی به هم خورد ، زندگی و خود ، در تنش باهم قرار میگیرند . خود میکوشد « زندگی » را جدا سازد و « زندگی را تابع خود سازد » . در هم آهنگی با اجتماع ، « زندگی ِخود » نبود . در باره « زندگی همه که یك زندگی بود » همه با هم میاندیشیدند و کار میکردند . ولی جدا شدن با پیدایش « خود » ، آغاز میشود ، و طبعا این خود است که میکوشد « احساس ِزندگی واحد اجتماعی » را از هم پاره کند ، و « زندگی ِخود » را از زندگیهای دیگر ، جدا سازد . « تجربه و احساس ِزندگی به شکل کلیت اجتماعی و جهانی » ، در ما اصالت دارد .ما در جهان و با جهان ، در اجتماع و با اجتماع میزئیم . با این « تحمیل معیارهای تنگ خود » ، بر « احساس زندگی » ، زندگی از اصالت و اولویت میافتد .

[۳۵۳]

« آنچه خود ، با خواستهایش میکند » ، اهمیت بیشتر از « آنچیزی دارد که از زندگی ، بی میانجی میجوشد یا زندگی خود میجوید » . بی اعتباری یا

کم اعتباری خودجوشی و بیواسطگی و جویندگی و کشش ، در برابر « بیش از اندازه بهـا دادن به خـواست ، و هدف و غـایت و روشنی » ، آغـاز نفی قـداست زندگیـست . زندگی ، وسیله خواست و هدف و غـایت میگردد . جوشش و کشش و جویندگی و کورمالی زندگی ، پدیده ای منفور میگردد که برضد « خود و اراده اش » هست .

[۳۵۴]

سودجوئی ، هدفِ « خواستن » هست . سود ، مشخص و روشن ولی تنگ و محدود است . سودِ همیشگی و همه سویه و برای کل خود ، نمیتوان خواست و اندیشید و بدست آورد ، ولو اینکه چنین سودی هم ، آرمانِ «خواستن » هم باشد . در واقع ، « سود باقی که تمتع ابدی آخرتی و ملکوتی و بهشتی » باشد ، پیامد اراده خود و خود است » . در آخرت و بهشت ، همه سود هائی که برای همیشه و تمامیت خود میخواهد ، همه گرد همند » . اینست که برای رسیدن به آخرت و جنت و ملکوت ، همه روی اعمال و افکار خود ، حساب میکنند ، وطبعا خداهم طبق چنین دفتر محاسباتی ، باید رفتار کند . خداهم ، تأمین کننده سودهائیست که وعده داده است بدهد . برعکس سود خواهیِ خواست ، زندگی ، طبق « پسندیدن » ، رفتار میکند .آنچیزی را بر میگزینند که می پسندد . در پسندیدن ، این کل زندگیست که میجوید و برآورده میشود . سود ، نهفته در این پسندیدن و پیامد این پسندیدن هست .در پسندیدنِ یك کار یا یك اندیشه یا احساس ، سودهای محاسبه ناشده و نخواسته هم زیاد هست . حالتی که در پسندیدن به آن رسیده میشود ، خوشی است . در حالیکه به آنچه (سودهائی) که ما خواسته ایم وقتی رسیدیم همیشه یك نارضایتی شدید هست . مثل اینکه ما انتظار چیزهای دیگری میکشیدیم . و به آنچه رسیده ایم ، کفایت ما را نمیکند . کاهش زندگی ، به وسیله « سود یابی ها و سود خواهیها » ، فلسفه دوره ماست . ما در کار و کردار و احساس و اندیشه خود ، هیچگاه به « خوشی » نمیرسیم .

جشن های پیروزی برای « دست یافتن به سود های خواسته خود » ، همیشه باید این « نبود احساس ژرف خوشی » را جبران کند .

[۳۵۵]

در « خود ، و آگاهبود از خود » ، سراسر « زندگی ما » ، وجود ندارد . ما در خود و آگاهبود از خود ، فقط « بهره ای از زندگی خود را » در پیش داریم ، و آنرا با « کل زندگی خود » ، مشتبه میسازیم . و این خود است که همیشه خود را ، نماینده کل زندگی ، و صاحب اختیار زندگی می پندارد . این « تجاوزگری خود ، به تمام زندگی » ، یك واقعیت عادی در زندگی همه شده است . خود ، بر سراسر زندگی ، دست انداخته است . آزادی از این « چیرگی خود بر زندگی » بود ، که در اصطلاحِ « بیخودی » عرفا ، به عبارت میآمد . بیخود ، چیزی بر ضد « خود » ، که هشیاری و زرنگی و درسود اندیشی و امتیاز اراده است ، پنداشته میشد . از بیخود ، همیشه « وجودی ماوراء الطبیعی » ، در نظر گرفته میشد ، در حالیکه ، بیخود ، همین مغز زندگی بود که در دامنه تنگِ « خود » ، نمیگنجید . جهان بیخودی و مستی ، جهانی بود که زندگی علیرغم « استبدادِ خود ، که آلت دست معیارهای جهان بیرون بود » ، فرصت نفس کشیدن پیدا میکرد . رهائی از خو د ، رهائی از اجتماع و دین و حکومت بود .

[۳۵۶]

ما سخن همدیگر را هیچگاه درست نمی فهمیم ، چون هرکسی ، فهم دیگری از حقیقت دارد ، و هرکسی حق دارد ، فهم دیگری از حقیقت داشته باشد ، وچون ما اورا درست نمیفهمیم ، دلیل آن نیست که او « برضد حقیقت » میگوید . هیچکس از نامفهوم ماندن سخن دیگری ، حق ندارد که خشمگین شود . دیگری ، چون سخن مرا نمی فهمد ، شرّ نیست . درست در این توقع من که دیگری باید سخن مرا بفهمد ، شرّ ، نهفته است ، چون من سخن خودرا

حقیقت میدانم و ضروری میدانم که همه ، آنرا مانند من ، بفهمند .

[۳۵۷]

آنکه سخنش را از ترس ، میپوشاند (و نقاب به حقیقتش میزند) دروغ نمیگوید ، بلکه قدرتی که وحشت می اندازد (ولی دستکش مخملی اخلاق و دین را هم میپوشد) مردم را دروغگو میسازد ، ولی از مردم ، راستی میطلبد ، و دروغگو ئی را گناه کبیره هم میشمارد . برای پیدایش راستی ، باید « قدرتهائی را که آشکارا و نهان ، وحشت بر میانگیزانند ، نابود ساخت . هر حقیقت مقتدری ، مردم را دروغگو میسازد .

[۳۵۸]

در اروپا ، زمانی دراز ، ریاضیات ، سرمشق فلسفه بود ، تا انسان در تفکرش ، بی رعایت هرگونه مرجعی ، در دنبال کردن فکری از فکری دیگر ، صادق و استوار بماند . در کشورهای اسلامی (بویژه ایران) ، پرداختن به ریاضی ، راه گریز از تفکر زنده فلسفی بوده است ، چون در فلسفه ، نمیشد صادق بود .انسان در این دامنه تنگ میتوانست حداقل صداقت خودرا حفظ کند ، اگرچه نمیتوانست آنرا به گستره پهن زندگیش انتقال دهد .

[۳۵۹]

زبان ادب (ادبیات و شعر) زبانی بود که به « تجربیات برگزیده ای بس میکرد » ، و این تجربیات ، طبعا کهنه و افسرده میشدند و میمردند ، واین زبان ، حاضر نبود که « تجربیات زنده و تازه ولو خام و ناتراشیده » را در خود بپذیرد . « زبان عالمانه و فاضلانه » که زبان اهل قلم و ادب و دانش هر دوره ایست » ، وقتی با « زبان زنده و عامیانه مردم » برخورد میکند ، بسیار هراسان میشود ، وبه آن پشت میکند . علت هم اینست که اهل فضل و ادب ، به بسیاری از « تجربیات زنده و داغ اجتماعی » در افکار خود ، نزدیك

نمیشوند و دست به آنها نمیزنند ، و حاضر نیستند ، این تجربیات را بپذیرند ، و نمیتوانند با دانش و ادب خود ، آن تجربیات را تأویل کنند . این تجربیات زنده ولو خام ، آن علوم و فضل و ادب و شعر را ، رد میکنند ، چون توانا نیستند که این تجربیات را روشن سازند و به آنها ارزش بدهند . طبعا انسان و اجتماع را از مجموعه ای از تجربیات زنده اش ، محروم میسازند . « حکمت عامیانه » از همین تجربیات گوهریست که ناچیز گرفته میشوند .

[۳٦۰]

بیان تجربیاتی که تا به حال در زبان عالمانه و ادبی ، جائی نداشته اند ، بخودی خود کفایت نمیکند . بیان این تجربیات ، فقط توجه را به تجربیاتی جلب میکند که تاکنون به آنها بی اعتنائی شده ، و بی اعتبار مانده اند . این بیان ، هنوز ژرف یابی در آن تجربیات نیست . ولی چه بسا در ادبیات معاصر ما ، لذت بردن از بیان این تجربیات ، به اندازه ایست که مردم را از ژرفیابی در خود آن تجربیات باز میدارد ، و می پندارند که آن تجربیات را به اندازه کافی فهمیده اند .

[۳٦۱]

زندگی ، بی هیچگونه میانجی ، خود را در « زبان زنده » می نماید . همیشه در اجتماع ، یك « زبان جا افتاده است » که حکومت میکند ، و استوار بر تجربیات تکراری و افسرده و مرده است ، و زبان زنده و طبعا زندگی را ، طرد و نفی میکند و خوارمیشمارد ، و در دامنه « بی ادبی » قرار میدهد . بدینسان ، زبان ادبی حاکم ، تجربیات زنده زندگی را همیشه از خود دور میدارد ، چون تجربیات تازه بتازه را نمیتواند بفهمد و تأویل کند . همه اینگونه تجربیات ، « تجربیات ضد دینی و ضد اخلاقی و ضد علمی و ضد ادبی و ضد سیاسی » میشوند .این تجربیاتند که در نظام موجود فکری و دینی و سیاسی و حقوقی ، ویرانگرند . روی کردن به زبان تازه و زنده ، روی آوردن به

زندگی در آخرین شکوفائیش هست . زبان عامیانه ، تنها بیان تجربیات تازه نیست ، بلکه بیان تجربیاتیست که هزاره ها نادیده گرفته و خوار شمرده شده اند ، و خام مانده و تبدیل به نظریات معرفتی نشده اند ، ونام بیدینی و بیدانشی و بیخردی به خود گرفته اند .

[۳٦۲]

(رابطه فرهنگ با سیاست). سیاست و در پایان « حکومت و نظام » ، شکل گیری فرهنگست . فرهنگ ، در سیاست و حکومت ، به خود ، شکل میگیرد ، و طبعا همانقدر که به خود ، شکل میگیرد ، از بنیادش نیز ، بیگانه میشود .و آنگاه که شکل گیری سیاسی ، حالت انحطاطی خود را یافت ، مردم و متفکران از سیاست ، گریزان و رویگردان میشوند ، و دو باره به فرهنگ باز میگردند ، تا فرهنگ از سر ، به جوشد ، و تفکر و منش سیاسی تازه ای بیافرینند . پرداختن به فرهنگ ، برای گریز از سیاست ، و کناره گیری از سیاست بطور مطلق نیست ، بلکه روی گردانیدن از سیاستی ویژه است که به عنوان فاسد و منحط و « دور افتاده از فرهنگ » شناخته میشود .
نا آهم آهنگی حکومت و سیاست ، با ژرف جوشان فرهنگیِ یك ملت ، سبب کناره گیری ملت یا متفکران ، از سیاست و حکومت میگردد ، تا با پرداختن به فرهنگ ، منش تازه ای از فرهنگ در سیاست و حکومت آفریده شود . از سیاستی که با فرهنگ اصیل بیگانه شده است ، رو بر میگردانند تا درفرهنگ ، ژرفتر شوند تا چشمهِ سیاست تازه ای گردد .

[۳٦۳]

« ایمان » ، پذیرش « حقیقتی » است که نماینده (یا مظهر یا رسول منحصر فرد) خدا ، از خدا به انسان انتقال میدهد ، و « زندگی » را فقط با آن حقیقت ، میتوان از « دردهایش » رهانید یا مسائلش را با آن حقیقت ، حل کرد . ولی « بینش » ، « پیدایشِ » بی میانجی از خودِ « زندگی » است .

این بود که در جهان بینی پیدایشی ، بینش ، به خودی خود ، شادی آور ، یا به عبارت دیگر ، افزاینده و گسترنده و نیرومند سازنده زندگیست . در حالیکه ، چون میا ن « سرچشمه حقیقت » و « انسان یا زندگی » ، فاصله ایست نا پیوستنی (چون میانجی ، همیشه باید در میان خدا و انسان بماند) رسیدن به حقیقت ، همیشه دردناکست ، چون نفی این میانجی ، غیر ممکنست ، وفقط باید هیچ و محو و فانی شد ، تا به سرچشمه حقیقت رسید .
اینست که « راستی » ، در جهان بینی پهلوانی ، همین گونه « بینش های پیدایشی است » ، که انسان « با چشم بینای خود ، بی میانجی می بیند » .
از این رو ، پیمودنِ هفتخوان رستم ، برای بدست آوردن « توتیای چشم » است ، نه رسیدن به « حقیقت توحیدی ، و یا حقیقتی که ادیان کتابی بنام آموزه خود میآموزند » . برای آنان ، « خرد » ، تنها « رهاننده زندگی از دردها » و تنها « پرورنده زندگی » است . برای پهلوان ، « آشا » ما نند « سروش » ، فرزند « آرامتئی = بانوخدا » یا سیمرغ هستند ، و چیزی جدا از زندگی (زندگی پیدایشی و زایشی) نیستند . از این رو آشا را نمیتوان در واقع برابر با کلمه « حقیقت » که ما بکار میبریم ، گرفت . البته موبدان زرتشتی معنای آشا را از بنیادش گردانیده اند ، و کم کم معنای نبوتی و مظهری و پیامبری به آن داده اند ، و این اصطلاح ، در متون تئولوژیکی زرتشتی ، ناخالص شده است ، و میتواند هم این معنا و هم آن معنا را داشته باشد . ازاین رو نیز شاهنامه ، از کار برد آن میپرهیزد .

[۳٦٤]

آنکه مطلبی را برای همه قابل فهم میگوید، کاری جز این نمیکند که همه عقول را « در همان حالت که هستند » میگذارد ، ولی مطلب را آنقدر پائین میبرد که همسطح همه عقول بشود . درحالیکه فلسفه میخواهد ، عقل هرکسی را آنقدر بالا بیاورد که همسطح آن « فکر عالی » بشود . تفاوت فلسفه با روزنامه نویسی و سخنرانی تبلیغاتی حزبی و دین ، همینست که

آنها میکوشند که هر فکری را بسطح موجود عقول برسانند ، تا عقول ، هیچ فشاری و زحمتی برای تحول و تکامل به خود ندهند ، ولی فلسفه میکوشد که هر عقلی را به اوج فکر عالی برساند ، تا عقل بخودی خود ، تحول و تکامل بیابد . برای « ساده کردن و قابل فهم عموم کردن » باید چند فرسخ ، راه صاف و هموار ، پیمود ، در حالیکه میشد ، همان فکر را با نیم سانتیمتر بالا بردن عقل ، فهمید .

[۳۶۵]

از دید گاه یك دیندار ، کتاب خدا (کلمه خدا) را بی فهمی که خدا در آن لحظه بدهد ، نمیتوان فهمید . پس این « توانائی فهمی که خدا در هر آنی تازه بتازه به مؤمنش میدهد » ، به اندازه « کلماتش و کتابش » ، ارزش دارد و مقدس است . بی این فهم ، آن کلمات ، ولو ازخدا هم باشند ، بی ارزشند . در تساوی ارزش « کلمه خدا » و « فهم موءمن » ، باید تجدید نظر در تفاسیر ادیان کرد . « آنچه انسان ازکلمه خدا میفهمد » ، به همان اندازه فیض و عنایت الهیست که « کلماتش » . بی فیض خدا ، انسان ، کلمه خدا را نمیفهمد . پس آنچه انسان میفهمد ، مقدس و متعالیست . در « کلمه خدا » و « فهم انسان » ، خدا به یك اندازه تجلی میکند ، وگرنه با نامساوی بودن آن دو ، کلمه خدا ، هرز میرود ، و نقشی را که دارد بازی نمیکند .

[۳۶۶]

تشبیه کردن « کلمه » به « جسم » ، و « معنای کلمه » ، به « روح » (کاری را که عرفان کرده است) ، بلافاصله به این نتیجه میرسد ، که با « مردن و نابودشدن جسم = کلمه » ، آنچه باقی میماند ، روح ، یا به سخنی دیگر ، معنای آنست ، و طبعا میتوان « کلمه را که جسم باشد » ، رها کرد و با معنایش که روحش هست ، زیست . این فلسفه زبان در عرفان ، بکلی با فلسفه زبان که از « اندیشه پیدایشی بودن انسان » برمیخیزد ، در تضاد

است . و از آنجا که زبان ، از دید جهان بینی باستانی ایرانی ، پیدایشی است ، این اندیشه ، نا آگاهبودانه در متفکران و شاعران ایران ، بجای میماند و همیشه گلاویز با اندیشه تقسیم کلمه به روح و جسم (درون و برون ، حال و قال ، باطن و ظاهر) است . حتی در بیت « ما ز قرآن ، مغز را برداشتیم - کاه را بهر خران بگذاشتیم » ، چیزی جز بیان اندیشه پیدایشی زبان نیست . بدینسان ، روح و معنای قرآن یا انجیل ، برای عارف ، اصل است ، و قالب و ظاهر کلمات ، فقط جسم فناپذیر و گذرا و بی ارزش آن هستند ، و مقصود فهمیدن برای عارف ، رسیدن به روح ، و رها کردن جسم و گذشتن از جسم است . البته چنین فلسفه ای از زبان ، این پیامد را نیز دارد که برای یك معنا ، میتوان هر کلمه ای را بکار برد ، و آن کلمه به خودی خود ، چون جز وسیله ای بیش نیست ، میتوان با رسیدن به هدف دور انداخت ، و یا وسیله دیگر برگزید ، واین فلسفه زبان ، برای « خشگ عقیدگان دینی » ناپذیرفتنی است .

[۳۶۷]

« راستی » ، همان « یقینی » است که از گوهر انسان ، بی میانجی ، میجوشد ، یا « پیدایش » می یابد . ولی « موءمن » ، در اثر همان ایمانش نمیتواند راست باشد . نیاز به حقیقت ، نبود راستی در خود است . وارونه راستی ، ایمان ، نیاز به « حقیقتی است که فقط از دیگری سرچشمه میگیرد ، و از خودش ودر خودش هیچگاه نمیجوشد » . ازاین رو ، هر ایمانی ، در گوهرش ، بر دروغ استوار است ، چون نفی خود را میکند .و وعظ راستی ، برای جبران این دروغ بودن همیشگی ، ضروریست .

[۳۶۸]

در جهان بینی پیدایشی ، خدا یا حقیقت هست ، که از انسان ، پیدایش مییابد ، یا به عبارت دیگر زائیده میشود . اگر انسان نمیتواند ، حقیقت یا

خدا را بزاید ، پس حقیقت و خدائی نیست ، و هرگز نبوده است و هیچگاه نخواهد بود . انسان ، خدا و حقیقتی را که خودش میزاید ، دوست میدارد .

[۳۶۹]

حقیقتی زنده است که از زندگی ، پیدایش می یابد . حقیقت ، همیشه تازه است ، از این رو نمیتوان آنرا « داشت » . حقیقت ، موقعی داشتنی میشود که تازگی را از دست بدهد و بمیرد . زندگی و حقیقت را نمیتوان « داشت » بلکه تازه به تازه باید « جست » .حقیقت ، در آنی که به تصرف ما در می آید ، تازگی خود را ازدست میدهد و میمیرد . جستجوی حقیقت برای آن نیست که حقیقت ، نارسیدنی است و متعالیست و غیر قابل فهمست ، بلکه چون حقیقت ، تا تازه است ، زنده است . فیلسوف ، همیشه حقیقت را میجوید ، و مومن ، همیشه حقیقت را دارد .

[۳۷۰]

« تجربه دینی » در آغاز، در پدیده های « زندگی » بوده است . با تجربه دینی ، احساس قداست زندگی میشده است .با رفتن احساس قداست از زندگی ، و انتقال به « مفهومی عالی ولی انتزاعی از خدا » ، تجربه دینی ، تجربه ای بر ضد « زندگی » میشود . تجربه دینی ، موقعی به اوج تنگنای خود میرسد که محصور به « اندیشه یا مفهوم خدا » میشود . وقتی تجربه دینی ، متمرکز در « اندیشه خدا » میشود ، تجربه دینی به « تفکر فلسفی » نزدیك میشود ، و میخواهد خودرافلسفی سازد ، و طبعا در اثر « انتزاعی بودن مفهوم عقلی » ، به « نامدارائی مطلق » کشیده میشود . « خدائی که گرایش به مفهوم شدن خالص دارد = نمیخواهد تصویر باشد » ، هیچگونه خدائی را در کنار خود ، و انباز با خود نمی پذیرد . ولی در واقع ، « خدا » ، نمیتواند « مفهوم خالص » بشود ، چون با « مفهوم خالص شدن » ، به آسانی از تفکر فلسفی ، رد خواهد شد ، یا رد شدنی خواهد بود . در ادیان توحیدی ، علیرغم گریزشان از خدای تصویری ، ما با خدائی روبرو هستیم که در گوهرش « تصویر» است (فقط میخواهد با کلمات ، خودرا در خیال تصویر کند ، اما نمیخواهد این تصویرِ موجود خیالی ، شکل خارجی بیابد) . هرچند ، گرایش به مفهوم شدن دارد ، ولی از مفهوم شدن کامل نیز میهراسد . تجربه اصیل دین توحیدی ، از کاهش یافتن خدای تصویری به خدای مفهومی » سر باز میزند . « وحدت خدا » ، برای تجربه دینی ، بسیار گران تمام میشود . با « مفهوم شدن خدا » ، خدا ، انتزاعی میشود ، واز همه چیز ، جدا ساخته میشود ، و زندگی و طبیعت ، تهی از خدا ، یا به عبارت دیگر ، « تهی از تجربه دینی » میشوند . ولی دین ، پیش از آن ، داشتن تجربه قداست در پیوند با هرچیزی در گیتی بود . ولی اکنون همه چیزها ، بیروح و بیجان میشوند . از چیزها ، دیگر ، روح و جان نمیجوشند . ازآن پس ، همه چیزها ، روح و جان وامی و عاریتی و بیگانه پیدا میکنند . نخستین منکران خدا (Atheist) بنیادگذاران ادیان کتابی و ظهوری و رسولی بوده اند . و رومیها ، درست به همین علت ، مسیحیان را در آغاز ، منکران خدا میخواندند . خدائی که در همه چیزها بود ، خدائیست که خارج و فراز همه چیزها و دور از همه چیزها قرار میگیرد . همه اشیاء ازاین پس ، دعا خوان و مناجات خوان و سجده گر و عبد و چاکر همین خدا میشوند . همه ، جان و روح تراویده از خودرا گم میکنند ، وفقط ستایشگر یك خدا فراز و بیرون خود میشوند . ولی آیا « تجربه اصیل دینی » ، کاهش پذیر به « مفهوم خدا » بود ؟ آیا این خدای « نیمه صورت و نیمه مفهوم » که نه حاضر بود ، مفهوم خالص باشد ، و نه حاضر بود ، صورت خالص باشد ، کمال تجربه دینی بود ؟ آیا درست یك تجربه ضد دینی نبود که جانشین تجربه دینی اصیل شده بود ؟ آیا خدای توحیدی ، بزرگترین جنبش ضد دینی نبوده است که دین را بدنام ساخته است ؟

[۳۷۱]

تجربه تلخ و عذاب آورِ « تنگی دین در شکلهای موجود تاریخی اش » ،

همیشه همراه با نیازی شدید به « دینی فراگیر ، که همه انسانها را علیرغم همه اختلافاتشان ، در برگیرد و به هم بپیوندد » بوده است ، و این در سراندیشه « همه خدائیPantheism » ، صورتهای گوناگون به خودگرفته است . این تجربه گشوده و آزاد دینی ، همیشه مرهمی تسکین آور بر زخمهای عذاب آورِ « تجربیات دینی در شکلهای تنگ و ناقص وکژ تاریخی و مثبتش بوده است . عرفان ، همیشه « دین بی نام » برضد « ادیان بانام » بوده است . عرفان ، همیشه « نفی دین مثبت تاریخی و رسولی » ، با « تجربه زنده و جوشنده دینی » بوده است ، که از درون ژرف خود هر انسانی بر میخاسته است . ضدیت « دینی زنده و ژرف ، در درون فرد » ، بر ضد دینی مرده و خشکیده در آداب و شعائر و قوانین ، که حاکم بر اجتماع بوده است . همیشه وجدان ، به خدا نزدیکتر بوده است که دین . همیشه انسان ، دینی تر از دین بوده است . همیشه انسان ، منکر خدای مقتدر ، و زاینده خدای عشق بوده است .

[۳۷۲]

عرفاء بزرگ ، از یکسو ، ریشه ژرف دینی دارند ، واز سوئی دیگر ، تنه و شاخه هایشان فرا روئیده در کفر و شرك و الحاد و انکار است .در زمین دین ، ریشه میدوانند ، ولی شاخ و برگشان در کفر و شرك پدیدار میشود (یا وارونه اش) . در ختانی هستند که هم نیاز به دین و هم نیاز به کفر دارند . زندگی کردن و اندیشیدن و احساس کردن ، برای آنها ، فقط در ریشه داشتن در این تناقض و تضاد ، ممکنست . کفر و الحاد و ارتدادو شرك ، برای زندگی و اندیشه ، همانقدر ضروریست که دین . آنها در می یابند که بی کفر و شرك و الحاد ، و تنها با دین ، نمیتوان زیست . این تجربه را به همه عقاید و مکاتب متضاد نیز انتقال میدهند . عرفان ، تجربه ایست گشوده و انسانی که فقط در چهارچوبه اسلام نمی ماند . همان خدائی که در اسلام به « مفهوم توحید فلسفی » رو آورده بود ، هم « رو » وهم « مو » پیدا میکند . و آنها هم

عاشق مو ، و عاشق رویش هستند . رویش دین ، ومویش کفر است . کفر و دین ، ویژه چهره ، یا جمال خدا میشود . زیبائی او ، جمع اضداد است .و انسان نیز به هر دو ، عشق میورزد ، چون مو و روی یك خداست . عشق به خدا ، فراگیرتر و گشوده تر از « تجربه دینی رسمی » میگردد . و برای آنکه « عشق به جمال خدا » ، اولویت بر همه چیز دارد ، رو و مو ، یا اضداد ، وعقاید متضاد ، از هم فرقی ندارند . عارف ، همه چیز خدا را دوست میدارد ، کفر هم مانند دین ، از اوست . عشق به خدا ، پیوندهای عقیدتی و مذهبی و دینی رایج را فرعی و حاشیه ای میسازد . انسان ، عشق به خدا را ، بر هر گونه ایمان دینی ترجیح میدهد . جامعه مهری ، بجای « جامعه دینی یا امت » می نشیند .

[۳۷۳]

عارف ، در تشبیه کردن « انسان » به « قطره » ، و « خدا » به « دریا » ، در واقع ، خود را از تنگنای « زندگی فردی » رهائی می بخشد ، تا با سراسر موجودات ، یا با کل جهان ، زندگی کند . با کل جهان و در کل جهان ، میتوان زندگی کرد ، چون همه موجودات ، در خدا زندگی میکنند (آب ، نماد زندگیست) و غرق شدن در دریا ، زیستن با کل دریا یا کل جهانست . در هر قطره ای یا وجودی نیز ، دریا زندگی میکند . هر قطره ای ، خود را در دریا و دریا را در خود ، می یابد. « زیستن با همه » ، و « از یك جان زیستنِ همه » ، تصویری دیگر از « زندگی اجتماعی » طرح میکند ، که « زیستن دینی ـ ایمانی » . هیچ قطره ای ، دیگر عمل نمیکند یا نمیاندیشد تا زندگی در بهشت را (سعادت را) تنها برای خود کسب کند ، بلکه قطره ، عملی میکند و فکری میاندیشد که دریا در اوزندگی کند ، که او دریا شود . میان او و دیگری در زندگی ، دیگر ، هیچگونه جدائی نمی ماند ، چنانکه دوقطره که با هم جمع شدند ، ازهم نمیتوان باز شناخت. دریا ، همان « کل جانی هست » که سر اندیشه اش در اسطوره های ایرانی بود . این کل

جان ، سیمرغ بود ، اکنون ، خدا شده است . وسیمرغ ، درست در میان دریای فراخکرت ، لانه داشت و خدای همه آبها بود . با این تصویر ، مفهوم عمل و اندیشه و احساس ، بکلی با اسلام تفاوت پیدا میکند . « عمل برای آخرت خود کردن » ، بر ضد اندیشه « قطره شدن در دریاست » . دریا ، کل زندگیست . آنکه دریا میشود ، همیشه میزید . مفهوم ابدیت در اینجا ، با « ابدیت شخصی اسلامی » فرق میکند . مفهوم « در کل و با کل زیستن » ، باید جای « مفهوم زندگی کردن در چهار دیوار تنگ فردی » را بگیرد . سعادت زندگی در زندگیِ فردی میسر نمیشود . در اندیشه بنیادی عرفان (نه اندیشه های زائدی که سپس به آن افزوده شده) در جهان و اجتماع و طبیعت زندگی کردن ، با خدا زیستن است . چرخش بسوی زندگی انفرادی ، و کناره گیری ، یك نوع مسخشدگی اندیشه بنیادی عرفانست . رابطه انسان با اجتماع و طبیعت و جهان ، نباید را بطه فر د به کل باشد ، بلکه رابطه « قطره به دریا » باشد . کار و کردار و اندیشه و احساس او ، باید کم کم بیان « قطره شدن او » باشند . انسان باید از فردیت ، بسوی « قطره شدن » بگراید . آنچه میتواند با همه و ازهمه زندگی کند . در درك تشبیه دریا ، فراموش میشود که خدا ، سرچشمه جان و کل جان (جانان) شمرده میشود . مسئله ، زندگی کردن با کل جهان و بشریت ، و بهره بردن از زندگی این کل در خود است . آنچه را به غلط « وحدت وجود » خوانده اند در واقع ، فلسفه « وحدت زندگی = همجانی » است . مسئله همان قداست زندگی و مهر ورزیدن به زندگی در همه اشکالش هست .

[۳۷٤]

از دیدگاه عرفان ، هرچیزی ، قطره ای از دریای زندگی (خدا) بود . همه به یك اندازه ، مقدس بودند . این بود که هیچ چیزی ، وسیله برای رسیدن به چیزی دیگر نبود . او هیچ کسی را نمیتوانست فدای « غایت فردی خود » کند ، ولو غایت فردیش نیز بسیار عالی باشد . از اینگذشته غایت همه ، زیستن

درکل ، و بهره یافتن از زندگی کل در خود بود .

[۳۷۵]

در سده های پیشین این تضاد ، چیره بر افکار بود ، یا همه چیز ها خدایند (عرفان) ، یا فقط یك خدا در برابر همه چیزها هست . امروزه ، شیوه تفکر دگرگون شده است ، مردم گرایش به این تضاد فکری پیدا کرده اند که یا « همه چیزها ، خدایند » ، یا هیچ چیزی ، خدا نیست و هیچ خدائی وجود ندارد . دموکراسی ، چهره ای از « همه خدائی انسانها » در سیاست است . ضدیت با همه خدائی در انسانها ، پیامدی جز نفی خدا بطور کلی ندارد . یا خدا نیست ، یا در همه انسانها خدا هست . تفکر متافیزیکی درخدا ، تبدیل به تفکر اجتماعی در انسان شده است .سوسیالیسم ، همان مفهوم همه خدائی عرفان ، یا همجانی سیمرغی ، در بعد اجتماعیست .

[۳۷٦]

الهیات اسلامی میترسید که از مفهوم توحید ، آخرین نتیجه را بگیرد که « همه چیز خداست » ، چون گسترش مفهوم توحید ، واسطه را (محمد و قرآن را) بکلی زائد میساخت . این نتیجه را عرفان گرفت ، ولی میترسید که آنرا صاف و پوست کنده ، عبارت بندی کند . و در پایان ، چون همه چیز خداهست ، پس نیاز نیست که از خدا ، سخنی میان خدایان گفته شود . بدینسان ، از همه گفتگوها و اندیشه ها ی ما ، خدا زدوده میشود ، واین بیخدائیست (Atheism) . بیخدائی ، پیامد خودِ اندیشه تك خدائیست .ما میتوانیم بی کار برد واژه خدا ، در همه مسائل بیندیشیم و زندگی کنیم .

[۳۷۷]

در تك خدائی ، شرك (چند خدائی) ، چنانکه پنداشته میشود ، نابود نشد ، بلکه در زیر لفافه تك خدائی ، پنهان شد . شرك ، که چیزی جز « انباز شدن

در قدرت خدای واحد » نبود ، صدها شکل سازگار با تك خدائی یافت ، ونه تنها بسیاری انباز با او در قدرت شدند ، بلکه بنام او و بجای او و برضد او قدرت راندند و میرانند ، به همین علت ، مفهوم تك خدائی دارای جاذبه سحر انگیزی میان قدرت پرستان هست . حاکمیت خدا ، درسیاست ، همیشه شرکست .

[۳۷۸]

علم ، در می یابد که به « کل » نمیتواند دست یابد . فقط میتوان به جزئی ، به بُرشی ، به رویه ای ، دست یافت . بدینسان علوم تخصصی ، پیدایش می یابند . ولی این علوم تخصصی را موقعی میتوان « درست بکار برد » که آنهارا در یك کل ، به هم پیوند داد . این تخصص ها باید به یك « معنا » که از کل میتراود ، روی کنند . در کشور ما که آخوندها برای ارتقاء مقام خود ، خودرا « متخصص دین » میشمارند ، و دین را یکی از علوم تخصصی قلمداد کرده اند ، آنگاه چه کسی این « معنا » را فراهم خواهد آورد که کار همه متخصصان را به هم پیوند بدهد ؟ دراثر ارزشمند شدن « تخصص » ، و افزایش متخصصان ، و روشنی و «مشخص بودن معلومات آنان » ، یافتن معنا ، کار بسیاردشواری شده است ، چون جستن معنا ، برعکس کار متخصصان ، ورزیدگی در یك رویه و جزء و قسمت ، نیست ، بلکه یافتن چیزیست که کل پراکنده و متضاد را ، به هم می پیوندد ، و طبعا همیشه گریزنده و تاریکست . آیا جامعه های دموکراسی ، در اثر همین نبود « افراد معنا یاب و معنا آفرین » که برضد تخصص است ، و رشد بی نهایت تخصص ها و طبعا پارگیها و شکافهای بیشتر ، گرفتار سر درگمی و گیجی نخواهند شد ؟ البته شریعت ، کاملا تخصصی است ، و دین ، چیزیست که مانند فلسفه ، هرگز تخصص نمی پذیرد . ولی هیچ آخوندی حاضر نیست که بپذیرد ، در حین اوج تخصص در شریعت ، مایه ای بس ناچیز از دین دارد ! و چه بسا تخصص در شریعت ، بر ضد ژرفیابی در تجربه دینی است .

[۳۷۹]

« فردیت » در اسلام ، در اثر همان رویکرد هر کسی در سراسر عمرش ، به کسب سعادت در آخرت ، پرورش می یابد . ولی در برابر این مفهوم فردیت ، رندی (بویژه در جهان نگری حافظ) ، مفهوم دیگری از فردیت را در ایران می پرورد که ، خوشی و لذت بری جسمی و روانی در گیتی و آزادی فردی از همه عقاید (وادیان) را معیار زندگی میسازد . « فردیت ایرانی » بیشتر از اندیشه حافظ (رندی) پرورده شده ، که از اندیشه فردیت اسلامی . ما ، فردی مانند حافظیم که رندی زیرك بود ، یا شکلی منحط از آنیم که « رند زرنگ » باشد (هر شکل مثبتی و شکل انحطاطیش را نیز دارد ، خمینی ، یك رند زرنگ بود) .و اسلام هرگز نتوانست این « فردیت رندانه » را که از اشعار حافظ در ما میتراود ، از ما بزداید . این مهم نیست که حافظ را از دیدگاه اسلام یا صوفیانه ، بفهمیم، اشعارحافظ از راه تأویلاتش ، در ماتأثیر نمیگذارند، بلکه خود ، مستقیم کارگر میافتند ، و ناآگاهبودانه مارا میپرورانند . و این فردیت رندانه حافظ ، غیر از « اندیشه قطره شدن فرد در دریای خدا » است که دیدگاه عرفان ما میباشد . ولی عرفان نیز ، فردیت را در « بریدن از معیارهای دینی و اجتماعی و آموزشی » میپروراند . همان « سرکشی ابلیسی ، برای رسیدن به معرفت انسان ، در برابر قدرت باز دارنده خدائی » ، نوعی خاص از فردیت در ایرانی می پرورد . انسانی که برای رسیدن به معرفت حقیقت ، از خدا ، که بزرگترین قدرتست ، پروائی ندارد ، با « پروردن فردیت ابلیس گونه در خود » ، انسان جوینده ، پیمودن هفت شهر را آغاز میکند . فردیتی که حتی لعن و نفرین ابدی خدا را به خود میخرد تا خطرکند . این آرمان بزرگی از فردیت است ، که روزگاری بار خود را در اجتماع و معرفت خواهد آورد . معرفت ، در هر زمینه ای (از جمله تئوریهای سیاسی و اجتماعی و حقوقی) ، باچنین گستاخی فردی ابلیسی آغاز خواهد شد . رسیدن به هر معرفتی ، فقط در سرکشی ، رویاروی قدرتی اجتماعی و دینی و سیاسی ممکنست . آنکه در برابر خدا و فرمان خدا ، خم

نمیشود ، به معرفت میرسد . فردیت ایرانی ، از آرمان پهلوانی فردوسی نیر سیراب میگردد . آزادی فردی در ایران ، با آمیختن گوناگون این عناصر باهم ، پیدایش خواهد یافت .

[۳۸۰]

گردآوری افکار گوناگون از متفکران گوناگون ، و کنارهم گذاشتن یا روی هم انباشتن ، و انتقاد کردن از هرکدام ، هنوز یك « کار فلسفی » نیست . کارفلسفی آنست که این افکار، باهم گداخته شوند ، تا باهم وحدتی بیافرینند که در آن وحدت ، نتوان این متفکر و آن متفکر را ازهم باز شناخت ، بلکه « چهره خود » را درآن بازیافت.با گداختن این افکار در هم ، دیگر این افکار ، متعلق به منظومه یا اثر هنری تازه اند ، و تعلق خودرا به متفکران پیشین از دست داده اند . تا موقعیکه این افکار ، باهم نگداخته اند ، میتوان آنهارا ازهم باز شناخت ، و باید نام آن متفکران را برد ، ولی از لحظه ای که « وحدت تازه » ، پیدایش یافت ، بردن نام مراجع فکری ، بی ارزش است .

[۳۸۱]

یك « فلسفه تازه زا » را نباید از تضادها و اختلافاتی که با فلسفه موجود و نافذ دارد ، ارزیابی کرد ، بلکه از « دامنه هائی از تجربیات نادیده گرفته از فلسفه موجود که در فلسفه تازه زا امکان پیدایش می یابند » ارزیابی کرد .

[۳۸۲]

چه بسا یك دستگاه فلسفی، در تضاد با مکتب فلسفی دیگر، بوجود میآید ، ولی این تضاد ، مانع آن نمیشود که متمم فلسفه دیگری هم باشد . هر فلسفه ای را باید از فلسفه متممش شناخت ، ولو آنکه متممش را نیز نتواند تاب بیاورد .« تضاد پیدایشی » ، راه و تاریخِ پیدایش است. رویه های گوناگون یك حقیقت ، در هم آهنگی باهم ، پیدایش نمی یابند .آنچه در تاریخ ، برضد

همند ، در معرفت ، رویه های متمم همند . ولی آیا ما میتوانیم دو رویه یا دو مؤلفه یك حقیقت را در تاریخ ، باهم یکسان(با یك کیفیت) ببینیم ؟ دو رویه یك حقیقت ، دیدهمدیگر را با یك کیفیت ، غیر ممکن میسازند . موءلفه های یك حقیقت ، مانند موءلفه های هندسی ، باهم جمع کردنی نیستند ، چون یکسان نمیتوان آنهارا دید . انسان ، هیچگاه نمیتواند موءلفه ها و رویه های حقیقت را ، در یك دستگاه گردآورد و بیامیزد . بینش دوموءلفه یا دو رویه یك حقیقت یا گوهر با همدیگر ، نهادن دو بینش کنار همدیگر نیست ، بلکه چندی و چونی همدیگررا دگرگون میسازند . هنگامی یکی را دقیق تر ببینیم ، دیگری را کلی تر خواهیم دید . هنگامی چندی یکی را بهتر ببینیم ، چونی دیگری را بهتر خواهیم دید..... . بدینسان بینش رویه هاو موءلفه های گوناگون حقیقت را نمیتوان مانند رویه های کریستال ، کنارهمدیگر گذاشت و یك کل منظم ساخت . از رویه های یك حقیقت ، نمیتوان یك کریستال ساخت . « هم ـ بینیِ یکسانِ دو رویه نیز با یك کیفیت و کمیت ، ممکن نیست » .

[۳۸۳]

انسان با نفی خداست که میتواند زندگی کند ، و با « پیدایش خدا از خود است » که خواهد توانست « بهتر زندگی » کند . انسان ، گیاهیست که وقتی میروید ، خدا میشود .

[۳۸٤]

اگر خدا ، انسان را میشناخت ، برای او هرگز ، قانون نمیگذاشت . چون هر قانونی را که انسان خودش نمیگذارد ، میشکند . با آنکه خدا ، در نخستین قانونی که برای انسان گذاشت ، دید که انسان ، آنرا هنوز نگذاشته ،شکست ، ازاشتباه خود ، چیزی نیاموخت . کوتاهی خود را در شناخت انسان ، به حساب کوتاهی انسان در اجرای آن فرمان گذاشت .

[۳۸۵]

عرفان ، برای بیان تجربیات گوهری خود ، نیاز به آیه های قرآنی یا احادیث اسلامی نداشته است ، و اصطلاحات ویژه خود را آفریده است ، و اکنون باید این گام آخر را نیز بردارد ، و این تجربیات را بطور ناب ، و مستقل از اسلام ، به عبارت آورد . عرفان باید نشان بدهد که یکی از « اسلامهای راستین » یا « سر شیراسلام » ، نیست ، بلکه بی اسلام نیز میتواند زندگی انسانی را راهنمائی کند .

[۳۸۶]

عارف در هرانسانی ، خویشاوند خود را درمی یابد . نمی نگرد که انسان دیگر ، همعقیده یا همدین او هست یا نیست ، بلکه در انسان دیگر ، همیشه قطره ای می بیند که همسان خود اوست .برای او ، گوهر « قطره بودن دیگری » مطرحست ، نه عقیده یا دین او (کفر یا دین او) .انسانها ، قطره هائی هستند که « زندگی با همدیگر را در یك دریای جان » میجویند .

[۳۸۷]

عرفان در این زمینه اشتباه میکرد، که از فلسفه ، روی بر میگردانید . « عقل آلتی » ، عقل زنده فلسفی نبود ، که با زندگی و خودی خود ، انسان کار دارد . در تفکر فلسفی ، خود در خود ، باز میتابد ، تا ازخود آگاه شود و بیندیشد . تفکر فلسفی ، جنبش « به خود واگردی خود » است . دیدن خود از خود است . و عرفان ، تجربه عشق ورزیدن خودبه خود است . در عرفان ، هنگامی عشق ، پدید میآید که خود ، جمال خود را ببیند (زیبائی خودرا در خود کشف کند » . خود در واگشتن به خود ، زیبائی خود را می بیند و این بینش ، بی میانجی ، در او عشق میآفریند ، عشقی که به آفریدن اجتماع و تاریخ میانجامد . عرفان ، کمال و انجام شناختن و اندیشیدن را عشق و آفریدن میداند . هرچه را تو میشناسی ، به آن عشق میورزی . کسی

نمیتواند ، چیزی را بشناسد ، بی آنکه به آن عشق بورزد . اگر در عرفان ، « کمال شناختن ، عشق است ، در تفکر فلسفی ، « کمال عشق ، شناختن است » . شناختن ، همیشه تجربه زیبائیست ، وتجربه زیبائی ، همیشه آفریننده است . عرفان میخواهد همه جامعه را هنرمندو آفریننده سازد ، تا انسان و اجتماع و تاریخ را ، باهم هنرمندانه بیافرینند . این سر اندیشه اجتماعی دیگر و نظام سیاسی دیگر میباشد که با شریعت اسلام ، در تضاد واقع میشود. عرفان را از تفکر فلسفی نمیتوان جدا ساخت . عقلی را که عرفان خوارمیشمرد و از آن دوری میورزید ، عقل آلتی بود . فلسفه زمانهاست که از این عقل همانقدر فاصله گرفته است که عرفان .

[۳۸۸]

مفهومی که شیخ فریدالدین عطار از « جستجو » داشت ، خود « راه » رااصل ساخت ، نه پایان راه را . بنا بر چنین مفهومی ، انسان جوینده ، انسانی نیست که خودرا طبق یك آرمان و تصویر نهائی و از پیش معین شده ای که کاملست بسازد .این مفهوم جستجو ، بطور منطقی ، مفهوم « انسان کامل » را رد میکند. طبق این مفهوم ، انسان کامل ، نه وجود دارد ، نه چیز مطلوبیست . « مفهوم « مرد تمام » را ، نباید با مفهوم « انسان کامل » باهم مشتبه ساخت . انسان جوینده ، انسانیست که هیچگاه در پی کمال و « تمامیت دریك آرمان » نیست ، و طبعا در پی « بسته شدن خود » نیست (انسان کامل ، انسان بسته است) ، واین مفهوم « انسان جوینده » او، جانشین مفهوم « انسان دینی » میگردد . طبعا برای انسان جوینده ، نه به سعادت ،در آخرت ، و نه به حقیقت ، در پایان راه ، میتوان رسید . شالوده زندگی انسان جوینده ، طرد هرگونه « ایمانی » ، برای ممکن ساختن « جستجو » است . ایمان ، راه جستجو را می بندد . انسان جوینده ، اگر به هر معرفتی بنام حقیقت ، ایمان آورد ، باید از جویندگی دست بکشد . حقیقت ، زنجیره ای از تجربیات و تجلیاتیست که انسان گام به گام از

حقیقت دارد ، و یکجا و یکباره نمیتواند کل حقیقت را درپایان تجربه کند، و حقیقت ، هیچگاه در تمامیتش ، پیدایش نمی یابد . انسان جوینده ، با « ایمان به محتوائی بنام حقیقت » ، از حقیقت باز میماند . اینست که « ایمان دینی » ، انسانرا از جستجو ، که اصل زندگیست باز میدارد . بر پایه این افکار ، میتوان نتیحه گرفت که انسان همیشه در زمان واحد ، هم در وصل و هم در هجراست . وصل وهجر ،دو رویه متلازم و ازهم جدا ناپذیر جویندگی هستند .هر آنی ، انسان ، تجربه ای از حقیقت دارد ، و در وصال با آن زندگی میکند ، و هر آنی نیز ، تجربه ای از ناتمامی تجربه اش از حقیقت میکند، واین تجربه هجر است که اورا به جستجو میگمارد . مفهوم « هجر ابدی عطار » ، از اندیشه جستجو و راه او به هیچ روی مشتق نمیشود. در واقع ، تجربه حقیقت ، برای جستجوی همیشگی ، در گام به گام راهست ، نه در رسیدن به پایان راه . حقیقت در هیچ زمانی ، حتی در پایان راه نیز ، تصرف کردنی و مالکیت پذیر نیست . در هیچ نقطه ای نیست که جوینده ، با کل حقیقت ، عینیت پیداکند . در مزه وصال ، همیشه تلخی هجر میماند . هجر و وصل ، از هم جدا ناپذیرند . این مفهوم جستجو ، در سراسر دامنه های معرفت انسانی ، ودر تحولات روانی و شخصیت فردی ، و همچنین در سیر تحولات تاریخی اجتماع انسانی ، راه به زندگی تازه ای را باز میکند .

طبعا ، به همین سان ، سازمان دادن اجتماع و سیاست ، یك سیر جستجوست ، نه آنکه اجتماع و حکومت و اقتصاد ، طبق یك « مدل نهائی » ساخته بشود . جامعه ، جامعه دینی و ایمانی نیست ، بلکه جامعه ، جامعه جوینده است . مدل نهائیِ اجتماع وحکومت و تربیت واقتصاد وحقوق ، وجود ندارد . عطار از مفهوم جستجوی خود ، آخرین نتایج را بیرون نکشیده است ، و حاکمیت مفهوم حقیقت دینی ، اورا از این گسترش بازداشته است.

مفهوم « انسان جوینده » عطار، و مفاهیم هجر و وصالش که فقط در برابر « حقیقتی فراسوی خود » معنا می یابد ، در نهان ، نقب به « مسئله یافتن خود » و « یافتن خود به عنوان حقیقت » میزند . حقیقت ، در

نهان همان « خود » است . مسئله حقیقت ، مسئله « پیدایشِ خودِ سیمرغی انسان از درون خودش » میشود . تصویرسیمرغ ، از سر ، حقیقت را پیدایشی میسازد . واین از فرهنگ ایران سرچشمه میگیرد . پیدایش « خودِ سیمرغی » ، از خود ، اصل میشود ، نه « هجر ازحقیقتی که همیشه فراسوی خود میماند » . در فردوسی ،پهلوان ، از سیمرغ ، زائیده میشد ، در منطق الطیر عطار ، با پیمودن همه راهها ، سیمرغ از انسان جوینده ، زائیده میشود. انسان ،مادر سیمرغ میشود. در انسان، تخم سیمرغ هست.

پایان بخش دوم سیاه مشق های روزانه یك فیلسوف